HERRSCHEN UND LIEBEN

ALS GRUNDMOTIVE DER PHILOSOPHISCHEN WELTANSCHAUUNGEN

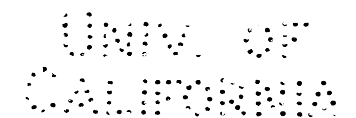
VON

A. A. GRÜNBAUM

1925

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

A. A. GRÜNBAUM: HERRSCHEN UND LIEBEN



HERRSCHEN UND LIEBEN

ALS GRUNDMOTIVE DER PHILOSOPHISCHEN WELTANSCHAUUNGEN

Von

A. A. GRÜNBAUM

Dr. phil., Privatdozent
an der Universität Amsterdam

1925

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN



'M

INHALTSVERZEICHNIS

VORBEMERKUNG

Mit besonderer Freude komme ich dem Ersuchen des Verfassers dieser Schrift, meines hochgeschätzten Freundes Dr. Grünbaum, und des Verlegers nach, eine einleitende Bemerkung diesen Blättern vorherzuschikken, – ein Wort zugleich über die Sache, die hier verhandelt wird und über die Person des Autors, der in Deutschland bisher nur den engeren experimentalpsychologischen Fachkreisen bekannt sein dürfte.

Dr. Grünbaum ist seiner Geburt nach Russe; er war vor dem Kriege ein Schüler Oswald Külpes, der wie Wenige der sokratischen Kunst teilhaftig war, die spezifischen Kräfte und Anlagen seiner Schüler hervorzulocken und zu entwickeln, und sie in Laboratorium und Seminar vor die ihnen gemäßen Aufgaben zu führen. Einige tiefdringende experimentelle Arbeiten zur Relations- und Denkpsychologie sind schon in dieser Zeit aus der Feder Grünbaums hervorgegangen. Seit mehreren Jahren hat Grünbaum in Holland eine zweite Heimat gefunden und wirkt dort als Privatdozent und Laboratoriumsleiter in Amsterdam, teils an der medizinischen Fakultät der Universität, teils an der Psychologischen und Neurologischen Klinik, die unter der Leitung des bekannten Psychiaters Professor L. Bouman steht und in Holland ein Zentrum der psychologischen und psychopathologischen Forschung neueren Stils bildet. Während dieser Zeit hat Grünbaum eine erhebliche Reihe experimenteller Forschungen teils in deutscher, teils in holländischer und französischer Sprache veröffentlicht, die fast alle Gebiete dieser jungen und eben in der Gegenwart so kräftig und fruchtbar aufstrebenden Wissenschaft umfassen. Diese Arbeiten zeigen neben seltener Ingeniosität und Einfachheit der Problemsetzung und der Herstellung der Versuchsbedingungen, neben bohrendem Scharfsinn und Kunst, in das geheime Leben der Bewußt-

seinserscheinungen selbst anschauend vorzudringen, einen gemeinsamen Geist und Sinn auch in ihren Resultaten, der umso wertvoller ist, als er ganz ungewollt sich einstellt: die tiefgehende Diversität der Einheitsarten, Mannigfaltigkeiten, Verknüpfungsformen der psychischen Erlebnisse von denjenigen, die wir aus den anorganischen Naturwissenschaften kennen; die Unzureichendheit der sensualistischen und assoziationstheoretischen Schematas auch schon bei den einfachsten Erscheinungen, die unableitbare Einheit, Aktivität und Zielhaftigkeit der Personzentren, an denen die Erlebnisse sich abspielen. Soweit abgelegen das Ziel des vorliegenden Buches von der Facharbeit des Verfassers ist, so ist doch das Ganzheitsbild der Seele, wie es sich für ihn langsam aus diesen Arbeiten gestaltete, sind auch eine große Anzahl von Resultaten über die Stufen der in der Wahrnehmung erfaßten Gegebenheiten in dieses Werk mithineingewoben. Es ist ja ein grobes Vorurteil, daß zwischen der Experimentalpsychologie und jener geisteswissenschaftlichen Psychologie des „Verstehens", wie sie in Deutschland Forscher wie Dilthey, Jaspers, Spranger und Andere zur Erschließung der Geistesgeschichte, zum Verständnis der Dichtung, der Philosophie, der Religion erstreben, keinerlei Brücken liefen; oder daß zwischen diesen beiden Arten von Psychologie und der divinatorischen Seelenkunde und Seelendeutung der großen Dichter ein Abgrund klaffe. Es gibt in letzter Linie ebenso wie eine Seele auch nur eine Psychologie. Eben dieses Buch darf vielleicht dazu beitragen, obiges Vorurteil zu zerstören. Der Leser wird bald empfinden, daß der Verfasser, früh genährt und beschwingt von den großen dichterischen Seelenkennern seines Vaterlandes und selbst seit Jahren ringend nach einer philosophisch fundierten Weltanschauung, auch wohlvertraut mit dem Stande der philosophischen Probleme, diese Brücken wohl zu schlagen weiß.

Aber auch das positive Ziel des Buches erklärt sich aus der eben hervorgehobenen eigentümlichen Verteilung der Interessen seines Autors. Dieses Buch gehört dem spätentdeckten besonderen Aufgabenkreis an, den wir heute „Weltanschauungslehre" nennen und den der Verfasser

als „Psychognosis der Weltanschauungen" bezeichnet. Es sollen – so meint man – die Weltanschauungen und philosophischen Systeme idealtypisch gesondert werden und dann gezeigt werden, daß ihnen je verschiedene letzte logisch unbeweisbare, nicht minder nur idealtypisch faßbare „Geisteshaltungen" so zugrunde liegen, daß mit der an sich irrationalen Setzung dieser Haltungen die Sinngehalte der betreffenden Weltanschauungen gesetzlich notwendig hervorgehen. Die Systeme sollen hier also nicht sachkritisch und formalkritisch auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft werden, und nicht soll eine Philosophie als wahr erwiesen werden. Ebensowenig aber soll eine Psychologie oder Geschichte der einzelnen Philosophen und Philosopheme gegeben werden, die da zeigte, warum und wie die Denker zu ihren Gedanken und Lehren kamen. Das vielmehr soll gezeigt werden, wie mit dem zeitlosen Wesen bestimmter vorwiegender Bewußtseinshaltungen, z. B. Lieben und Herrschen, gewisse immer wiederkehrende Strukturen im Bau der Systeme und Weltbilder in einer gesetzlich streng verständlichen und im Einzelnen nachweisbaren Weise verbunden sind. Das ist es, was der Verfasser „Psychognosis" nennt.

Das Problem ist in dieser scharfumrissenen Form zuerst von W. Dilthey gestellt worden. In seinem „Vorbericht" zu W. Diltheys Gesammelten Schriften (Berlin, 1924) hat jüngst Georg Misch trefflich gezeigt, was W. Dilthey unter einer solchen „Philosophie der Philosophie" verstanden haben wollte. „Durch die geschichtliche Selbstbesinnung verliert die Philosophie die falsche Gegenständlichkeit einer Lehrsubstanz; sie wird sich selber gegenständlich und erhebt den Menschen dadurch zur vollen Autonomie des Geistes." Hinter dem prinzipiell mit rein erkennenden Mitteln unschlichtbaren Streit der Weltanschauungen werden Voraussetzungen gefunden: die essentiellen Lebensbezüge ihrer Urheber. „Die Widersprüche entstehen durch die Verselbständigung des objektiven Weltbildes im wissenschaftlichen Bewußtsein. Diese Verselbständigung ist es, was ein System zur Metaphysik macht" (W. Dilthey). Die philosophische Besinnung hebt diese Verselbständigung auf, „nimmt sie zurück

in den Bezug zur Lebendigkeit des Selbst, in welcher sie begründet ist." (Dilthey). K. Jaspers in seiner „Psychologie der Weltanschauungen", Groos in seiner Lehre von den Stilformen der Systeme sind in weniger geschichtlich als psychologisch fundierter Art dieser auf Philosophie der Philosophie gerichteten Einstellung W. Diltheys neuerdings gefolgt, – freilich beide nicht in derselben Schärfe auf die Essenz der Bewußtseinshaltungen gerichtet wie unser Verfasser, sondern in mehr psychologisch-descriptivem Sinne.

Daß diese neue Disziplin einer Weltanschauungslehre, einer Philosophie der Philosophie ein notwendiges, in sich wertvolles Unternehmen ist, erscheint dem Schreiber dieser Zeilen gewiß. Ich möchte sogar diese Aufgabe eine der wichtigsten Entdeckungen unserer Zeit nennen und ich glaube, daß diese Disziplin, die der älteren Philosophie (mit Ausnahme Pascals, Hegels u. a.) fast unbekannt war, noch eine große, reiche Zukunft hat. Aber welchen Sinn sie im Ganzen der systematischen Philosophie haben darf und soll, darüber wird noch viel zu reden sein. Eines ist zweifellos: die neue Weltanschauungslehre ist bei W. Dilthey zunächst aus dem Geiste bewußter Skepsis gegen alle rationale Metaphysik erwachsen. Sie geht aus von der Unschlichtbarkeit des Streites der Weltanschauungen mit Mitteln der Einsicht und der Logik. Nicht nur der Logik, – auch der anschauenden Einsicht! Auch unser Verfasser spricht es mehrfach deutlich aus, daß er von dieser Voraussetzung ausgeht. Der End-Sinn, den er dem vorliegenden Werke beilegt, scheint mir zu sein: „Ich zeige dir, zu welcher Weltansicht jemand kommen muß, der vorwiegend herrschgierig, und zu welcher Weltansicht jemand kommen muß, der vorwiegend liebend und hingebend zur Welt eingestellt ist. Mehr kann ich nicht. Sieh' nun, was du für ein Mensch bist: und dann optire frei nach dem Wesen deiner Individualität für das Eine oder Andere." Wo unser Verfasser selbst steht und was er selbst ist, gewiß: das zeigt er deutlich. Aber er begibt sich selbst jedes möglichen Weges, seine „Haltung" als wertvoller, sachangemessener für die Philosophie als die andere Haltung, einsichtig zu machen. Er ist in diesem Sinne Irrationalist. Daß er, ne-

ben dem Verfasser dieser Zeilen, auch W. James und O. Spengler unter jenen nennt, die ihn geistig bestimmten, ist nicht unbedeutsam. Gerade weil ich wünsche, es möchte dieses Buch viele Leser finden, kann ich nicht unterlassen, in diesem Punkte meine abweichende Grundanschauung über den „Sinn" der Weltanschauungslehre zu bekennen. Die Psychognosis ist eine sehr wichtige Aufgabe – nicht nur für Geschichte, Charakterkunde usw., auch, ja gerade für die Sachphilosophie selbst. Sie ist eine Befreierin zur Autonomie des Geistes, sie ist, indem sie die sinngesetzlichen Zusammengehörigkeiten der Teile der Systeme und die Gebundenheit ihrer Strukturen an gewisse Bewußtseinshaltungen aufweist, auch ein hervorragendes Mittel, die eigenen Engen zu überwinden, auch die Engen ganzer Kulturen; – aber niemals kann sie für reine Sachphilosophie ein Ersatz sein. Sie soll zur Sachphilosophie frei machen, nicht sie ersetzen!

Aber ich verkenne nicht, daß auch ein solcher, der wie Dilthey und unser Verfasser diesen Standort primärer Sachmetaphysik durch Einsicht und Ratio ablehnt, noch nicht notwendig der philosophischen Skepsis und dem Relationismus verfallen ist. Denn er darf sagen: Ist das ewige Leben, ist die in sich selbst lebendige fortzeugende Aktivität des schaffenden Geistes selbst – und ist das konkrete geistige Individuum eben da, wo es am tiefsten individuell ist, dem Grunde aller Dinge und Nicht-Dinge gleichsam am nächsten; ruht das reinste Wahrsein im quellenden Borne der sich in keinem Werke, in keinem System, in keiner „Objektivation" je ganz verlierenden geistigen Person selbst, ist ihr immer neu lebendiges Werden und Wachsen auch der Endsinn alles Wissens von Gegenständen, so kann es gar nicht anders sein, als daß alle Systeme wieder ins geistige Subjekt „zurückzunehmen" sind und daß das letzte Wort der Philosophie, die „Philosophie der Philosophie", nichts anderes sein kann als ihre Rückführung auf die idealtypischen Stellungnahmen des Subjekts. Ist es nicht schließlich wichtiger, was man ist, als was man denkt? Und kann man besser denken, auch „wahrer", als wenn man denkt, wie man ist? Hat nicht selbst J. G. Fichte ge-

sagt, daß „was für eine Philosophie man wähle, abhängt davon, was für ein Mensch man sei." Und er meinte es doch sicher nicht im Sinne etwa des Relativismus eines Spengler, oder selbst so, wie es K. Jaspers „meint". Reicht jener Aktus des freien Optirens für eine „Weltanschauung", selber in das metaphysische letzte Ens hinein, bestimmt er tathaft das Werden der Gottheit mit, – kann es dann falsch sein, daß jenes irrationale, besser vor-rationale Sein des Menschen, das selbst nur in freier Selbstwesenssetzung besteht, auch der letzte Punkt ist, an dem man eine jede Philosophie aufhängen muß – nicht aus „Grenzen" der Ratio und unseres Wissens, sondern aus dem ontologischen Grunde, daß sich immer nur ein Aspekt der Gottheit durch uns Menschen erreichen läßt und daß der Zugang zu diesem Aspekt nicht ein rationales Denken, sondern eine vor-rationale freie Selbst-stellungnahme ist? In dieser Richtung kann man – vielleicht – der „Skepsis" entrinnen. Ist Geistesakt – nicht gegenständliches Sein, Individualität – nicht das menschlich Allgemeine, Freiheit – nicht Notwendigkeit das „letzte Wort", so folgt jener Irrationalismus, der die Philosophie auf „Stellungnahme" gründet, aus dem Wesens- und Daseinsgrunde aller Dingen selbst!

In dieser Richtung hat noch G. Misch, auch der späte Dilthey gedacht – die fortgehende Geistestat, perennirend alle Geschichte des Geistes und seiner Werke trägt, gleichsam selbst vergötternd. Der Verfasser unserer Schrift scheint mir in diesen Fragen noch nicht ganz entschieden.

Über die Art, wie der Verfasser am Materialismus und Psycho-Monismus seine besondere These durchführt, soll hier nur gesagt sein, daß ich seine Ergebnisse für sehr wertvoll und erwägenswert erachte. Wie sehr ich selbst – in ganz anderer Methodik und mit ganz anderen Intentionen – in Lieben und Herrschen disponierende Einstellungen für die „philosophische" Erkenntnis einerseits, die „wissenschaftliche" andererseits sehe, und wie einseitig auch mir unsere Zivilisation die zweite dieser Haltungen zu bevorzugen scheint, habe ich in den verschiedensten Zusammenhängen in meinen Schriften hervorgehoben.

Köln, im Mai des Jahres 1925. Max Scheler.

V O R W O R T

Das Vorliegende ist ein Beginn und eine Bemühung um eine Theorie der Weltanschauungen, die weder Zwecke einer „systematischen" Kritik noch die einer „Psychologie" der philosophischen Weltanschauungen verfolgt. Hier handelt es sich um Aufdeckung der typischen strukturellen Zusammenhänge der Ideen, die eine „ganze" Weltanschauung repräsentieren, worin sich immer ein ursprünglicher und tiefer Wille zu einer bestimmten Behandlung der Welt wiederspiegeln muß. Diesen treibenden Faktor bloßzulegen und somit den symbolischen Wert einer philosophischen Ganzheit zu entziffern, auf ihn die Einzelmotive der Weltanschauung zurückzuführen ist das Ziel meines Versuches. Ich nenne diese Art der Behandlung der Philosophie, bei welcher ihre formativen Ideen nicht Subjekt, nicht Selbstzweck sind, sondern Objekt d. i. das Mittel um in die Tiefe der Seele einer begrifflich fixierten Weltanschauung zu gelangen, die Psychognostik.

Psychognostisch in diesem Sinne soll hier vorerst der philosophische Monismus – die Alleinheitslehre in ihrer doppelten Gestalt des Materialismus und Idealismus behandelt werden. Das Bekenntnis zu einer von diesen beiden Philosophien, wie verschieden sie auch in ihren philosophischen Aspirationen und erkenntnistheoretischen Fundamenten sind, ist immer ein Bekenntnis zu demselben Typus der geistigen Attitude gegenüber dem Ich und der Welt. Das soll in den folgenden Ausführungen zur Klarheit gebracht werden. Vorläufig besinne man sich bloß auf den bedeutsamen Umstand, daß ein Materialist sehr leicht durch philosophische Kritik zu einem Idealisten progressieren kann, daß aber nie ein materialistischer oder idealistischer Monist sich zu einem Dualismus bekehren lassen wird.

Die psychognostische Gegensätzlichkeit der monistischen und nichtmonistischen (dualistischen oder pluralistischen) Attitude habe ich versucht im weiteren, wo es ging, anzudeuten. Die psychognostische Struktur des Dualismus, der letzten Endes die abstrakte Form jeder echten Religion ist, habe ich noch nicht bis in die nötige Tiefe verfolgen können. Dieses abschließende Thema muß daher in dem vorliegenden Beitrag zur Lehre von den Weltanschauungen bloß mitschwingen.

Was die Fundamente der psychognostischen Betrachtungsweise betrifft, so finde ich unter meinen geistigen Begegnungen außer Dilthey drei Namen, die genannt werden wollen: W. James, der die Psychognosis des Wahrheitsbegriffes als Problem gestellt, wenn auch nicht gelöst hat, M. Scheler, der die Wertphilosophie psychognostisch vertieft hat, und O. Spengler, dem wir die erste vollbewußte Psychognostik der Kulturäußerungen verdanken. Die erste dunkle Ahnung von der psychognostischen Problematik empfing ich nicht aus irgend einem Buche, sondern aus lebendigem geistigem Verkehr mit der philosophischen Persönlichkeit Max Scheler's. Nachdem das Kapitel über den Ursprung des Materialismus vor vier Jahren wie in einem Gedankenwurf sich entfaltete und mir selbst dadurch der neue Schnitt durch die Systematik der Weltanschauungen klar vor Augen vorgeführt wurde, habe ich in den philosophisch nicht weiter geführten Bemühungen des Pragmatismus – im Gegensatz zu dem üblichen Philosophenurteil – den Kern einer wertvollen Bereicherung der Weltanschauungsphilosophie erschaut und liebgewonnen.

Das vorliegende Büchlein war lange fertiggestellt und harrte nur des Druckes, als ich von Spengler's Werk Kenntnis erhielt. Darin hatte er die schönsten Motive für eine Psychognostik ganzer Epochen angeschlagen, was die meisten Kritiker, auf historische Wahrheit oder Unwahrheit eingestellt, unachtsam beiseite gelassen haben. Hier wird vielleicht die psychognostische Forschung, wenn ihr eine Zukunft beschieden ist, auch anknüpfen können.

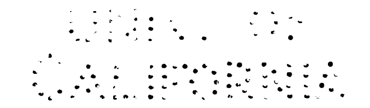
Daß in dieser Forschungsrichtung ein lebensfähiger Beginn enthalten

ist, darauf weist schon die Ausdehnung in Breite und Tiefe zweier anderer, im gewissen Sinne auch psychognostisch zu nennender Geistesrichtungen hin. Dies sind die Psychoanalyse von Freud und Jung mit ihren Libidobegriffen und die sogenannte „Individualpsychologie" von Adler, die mit den Begriffen „männlicher Protest" und Minderwertigkeitsbewußtsein arbeitet.

Alle diese Richtungen suchen das Seelische in seinen „Tiefen" zu ergründen und ich glaube, daß es nicht gerade der problematische, besondere Inhalt ist, der die eigentliche Stoßkraft bestimmt, die dieser Geistesrichtung eigen ist. Die Faszinierung, die von der Psychoanalyse ausgeht, liegt vielmehr in der allgemeinen systematischen Tendenz, das konkret Geistige und seine objektiven Manifestationen als Symbole einer anderen, elementaren psychischen Kraft aufzufassen.

Ähnliches will auch meine psychognostische Betrachtungsweise der Philosophien, freilich mit anderen Mitteln und in einem anderen Stil der Forschung, erreichen.

Aus dieser Betrachtungsweise wird man die wichtigsten Motive der heutigen wissenschaftlichen Geisteshaltung herauslesen. Phänomenologie als Richtung des unbefangenen inneren Auges auf einsichtige Zusammenhänge zwischen Phänomen und Wesen, die Tendenz nicht nur zu erklären, sondern vor allem zu verstehen, und die Idee der Wissenschaft als systematische Zurückführung der Phänomene auf Elementares – vereinigen sich alle in der Psychognostik. Sie will auch nichts anderes als Verständnis der philosophischen Weltanschauungen durch Reduktion auf konkretes Elementarpsychisches und durch Aufdeckung der Zusammenhänge zwischen den Wurzeln des geistigen Lebens und seinen logischen Systematisationen.



Ursprung der Philosophie aus der Weltanschauung

Zweifellos, heutzutage mehr als je ist die Philosophie für den Suchenden, der sich ihr aus innerer Bedrängnis zuwendet, eine Herzenssache geworden – so sehr sie auch als eine theoretische Disziplin sich auf Operationen mit den Kategorien der Vernunft beschränken muß.

Das heißt: von einer Philosophie wird heute verlangt, daß sie uns wirklich dasjenige erschließt, oder wenigstens den Weg dahin weist, was schon in dem schlichten, historisch nicht getrübten Sinn des hohen Wortes Philosophie als Sehnsucht und Ziel enthalten ist – nämlich Liebe zur Weisheit. Liebe im Gegensatz zur bloßen Verstandessache, Weisheit im Gegensatz zu bloßem Wissen.

Liebe zur Weisheit soll die Philosophie uns sein, im Gegensatze zu ihrer üblichen Schulauffassung, als einer verstandesmäßigen Theorie der „Welt als Ganzes". Ergriffenheit und Ergebenheit soll aus der philosophischen Einstellung zu Welt und Mensch sprechen und nicht bloßes Herauskristallisieren der kühlen Wahrheiten des in sich selbst genügsamen Intellekts. Denn dieser ist, isoliert genommen, in seinem Wesen ein indifferenter Ja-Sager zu allem, was als Tatsache sich herausstellt. Von hier aus gibt es darum keinen eigentlichen Fortgang zu den tiefsten Problemen einer philosophischen Individualität, aus welcher immer Bedürfnis und Erfüllungsdrang, Sehnsucht zur Bewertung und Wille zur Vollkommenheit spricht.

Liebe zur Weisheit soll dann die Philosophie sein im Gegensatz zum bloßen Wissen. Denn auch Wissen als Produkt des Intellekts bleibt bei sich selbst stehen, enthält in sich keine Überwindung, keine Bewegung, keine Wurzeln eines Wachstums über sich selbst hinaus. In der Weisheit dagegen ist auch das Wissen enthalten, sie bleibt aber bei diesem nicht stehen. Für die Weisheit ist das Wissen bloß ein erster Grundstein zum hohen Ziele: die geläuterte Lebensführung im Ganzen der Welt.

Man soll daher meinen, daß, indem Weisheit mit Wissen beginnt, die Philosophie erst von der Theorie zur seelischen Ergriffenheit, erst vom Wissen zu Weltanschauung und Lebensführung schreiten muß. Tatsächlich hat aber der seelische Prozeß des Philosophierens eine umgekehrte



Richtung. Aus der seelischen Hingabe an das Ziel der Weisheit entsteht eine Theorie und eine Lehre, aus Bedürfnissen einer lebendigen Orientierung im Ganzen der Welt wendet man sich zu den Mitteln, die uns ein Wissen verschaffen, aus einer primären Stellung zu Welt und Menschenwert formen wir eine wissenschaftliche Weltanschauung. Die Philosophie wächst nicht von den Kategorien des Verstandes aus in das Innere der Menschenseele hinein, sondern ist als Ganzes der konkrete Ausdruck der seelischen Eigenart und entwickelt sich bloß nach außen in den Ausdrucksmitteln der Logik und der Erfahrung. Dies an einzelnen Philosophien nachzuweisen, wird der Weg der folgenden Ausführungen sein.

Wir sehen heute in den breiten Massen der seelisch Durstenden, daß die wirksame geistige Führung nicht der Philosophie, sondern solchen vagen Einstellungen zu Gott, Welt und Mensch zukommt, wie es Theosophie und Antroposophie sind. Dies besagt deutlich genug, daß den tiefsten Grund der Zuwendung zu einer Lehre von der Gesamtheit des Seins immer ein Bedürfnis zu einer Lebensführung und Erlösung ausmacht. Die seelische Situation der Erlösung aus der Bedrängnis durch das Jetzige, Vergängliche, Zufällige, Einmalige und Beschränkte ist das ewig lebendige Motiv jeder, auch der sogenannten wissenschaftlichen Philosophie. Aber jeder, der im Gegensatz zur Vulgärphilosophie ein echtes philosophisches Erlebnis hatte, jeder, der das erste Mal mit staunenden Augen versucht hat, in schauender Ergriffenheit sich dem Ganzen, dem Letzten, dem Höchsten (oder wie auch alle Kategorien der Weisheit heißen mögen) zu nähern – der weiß: die Stunde solcher Kontemplation endet in der schmerzlichen Erleuchtung, daß das Ganze nicht erfaßbar, das Letzte unerreichbar, das Höchste unergründlich ist. Und aus diesem Schmerz, in dem der Hochmut des Intellekts mit seinen immer fertigen Lehren zerschmilzt, wird die erlösende Demut des philosophischen Geistes geboren. Der Philosoph, der Diener der Weisheit will, anstatt das Ganze zu erfassen, an ihm bloß bewußt teilnehmen; nicht zu erreichen sucht er das Letzte, sondern will ihm sich selbst ergeben und sein Ziel ist, nicht das Höchste

zu ergründen, sondern für sein Leben und die Welt den Sinn zu suchen, der in diesem Höchsten mündet.

Im Willen zur Lebensführung, im Hinblick auf das Absolute und das Vollkommene ist die Philosophie als Haltung und als Theorie fest verankert, ist aus diesem Willen geboren und wird durch ihn gespeist. Die Philosophie ist somit ihrem geistigen Ursprung nach eine Sache des allerpersönlichsten Lebens. Und da eine lebendige Persönlichkeit in der Welt sich nicht bloß als ein begreifendes Wesen äußert, sondern auf sie wertend und handelnd eingestellt ist, so wurzelt die Sache der Philosophie nicht in der kategorialen Erkenntnis, sondern in den Stellungnahmen des konkreten Ichs zu der Welt und auch zu seiner eigenen Vernunft. Der Ausgangspunkt jeder mit den seelischen Bedürfnissen resonierenden, d. h. einer schöpferischen Philosophie ist darum nicht die Tatsache einer logisch sich manifestierenden Erkenntnis, sondern das weit umfassendere und tiefer wurzelnde bewußte Erleben der Totalität des Lebens, an dem uns teilzunehmen beschieden ist.

Die formalistische Statik der Erkenntniskategorien betrifft bloß das alleräußerste Gerippe der lebendigen psychischen Totalität, die die Welt des Philosophen ausmacht. In ihr waltet vielmehr die inhaltsreiche Dynamik eines die Welt reformierenden Geschehens.

Die Wurzeln der in jeder Philosophie verborgenen Reformation aufzudecken und die inhaltlichen Motive bloßzulegen, die für den theoretisch-formalen Gehalt der philosophischen Ideen verantwortlich sind, ist die geistige Einstellung, mit der ich an eine Philosophie vor allem herantrete. Diese meine Versuche, die Philosophie zu „verstehen", sind die methodische Konsequenz der Einsicht, daß jeder Philosophie, die einen Kulturtypus repräsentiert, ein ganzer, konkreter, sich auslebender, nicht bloß logischer Geist entspricht, der darum in erster Linie nicht von logischer, sondern von vitaler Seite genommen werden muß. Und wie das Bedürfnis nach einer Philosophie in seinen tiefsten und reinsten Ursprüngen zu bewerten ist als eine vitale Angelegenheit einer hoch organisierten Persönlichkeit, die sich im Ganzen der Welt ausleben muß, so sind auch die

Lösungen der Philosophie anzusehen als Übersetzungen der geistig-vitalen Orientierungs- und Angriffsakte in die theoretische Sprache der Erkenntnis. Die theoretische Erkenntnis ist das Mittel, dem Ganzen der Welt, das konkret nicht gegeben werden kann, sich zu nähern.

Es versteht sich von selbst, dass diese Übersetzungen von Vitalität in Theorie noch weniger eindeutig und minder genau sind als die Übertragungen aus einer Lautsprache in die andere. Denn hier geht es ja um zwei höchst heterogene Gebiete: Das Reich der fließenden, individuellen, undifferenzierten Akte der alogischen Stellungnahmen einerseits und der statischen, streng umgrenzten, allgemeine Geltung beanspruchenden, höchst differenzierten begrifflichen Konstruktionen. Es versteht sich auch von selbst, daß bei Übersetzung der vitalen Orientierungen in die Sprache der begrifflichen Theorie vieles von ihrem Inhalt verdeckt wird oder gar verloren geht und daß die theoretische Einstellung die ihr gegebenen Unterlagen überwuchert und den primären alogischen Inhalt sogar verdrängt.

Doch nicht die logischen Qualitäten oder Intensitäten der theoretischen Einstellung, nicht die formale Bemeisterung wie zum Beispiel Erklärung eines möglichst großen Tatsachengebietes, Widerspruchlosigkeit der Gesichtspunkte und dergleichen mehr sind wirksame Momente im Leben einer Philosophie. Für das Vordringen einer Philosophie in tiefste Schichten der geistigen Sozialität sind entscheidend nicht der systematische Gehalt, sondern gerade ihre alogischen Qualitäten und einzelne inhaltliche Konsequenzen. Dies sind zum Beispiel die Auflösung des die Person quälenden Streites zwischen den Forderungen des Seins und Sollens, die Aufrichtung der Stützpunkte für die Persönlichkeit in ihrem Kampf mit der Materie oder mit der Gemeinschaft, Aussicht auf Harmonisierung des Sichtbaren und des Unsichtbaren usw.

Jede theoretische Formel, jedes allgemeine Prinzip und jede abstrakt philosophische Methode haben ihre vitale Wurzel in diesem alogischen, der ganzen menschlichen Seele zugekehrten Aspekt der Philosophie. Im

Plane der theoretischen Einstellung werden nur die ganz konkreten Urwollungen erledigt, die dem Menschen in seiner Weltstellung sich aufdrängen.

Die Wahl und der Ausbau einer Erkenntnistheorie oder eines metaphysischen Sytems hängen daher letzten Endes nicht davon ab, wie fern der Blick für das rein Gegebene reicht und wie weit offen er ist, wie groß das Können in der Systembildung und die konstruktive Kraft der Philosophie ist. Nicht das Können ist für eine Philosophie entscheidend, sondern das Wollen, das Wollen dieser oder jener bestimmten Weltbehandlung, Ichbehauptung oder Menschenwertung.

Wenn ich die Aufdeckung dieser ursprünglichen, theoriebildenden Faktoren einer Philosophie anstrebe, so muß ich natürlich meine Arbeit an einem oder einigen Repräsentanten der betreffenden Weltanschauung ansetzen. Doch bei diesem Aufsuchen der Tiefe kann es nicht um Inhalt und Logik eines literarisch vorliegenden Systems gehen; nicht ein bestimmter Repräsentant einer Weltanschauung wird als solcher der Analyse unterzogen, nicht ein Gericht über seine individuellen Beweggründe bei Schilderung seines Systems abgehalten. Die individuelle Äußerung wird hier bloß als Ausgangsmodell benutzt, an dem man die idealen Regeln einer lebendigen Typologie abliest. Es wird hier versucht von der Gestaltung der Probleme aus, wie sie in einem Einzelfall repräsentiert ist, so weit in die Tiefe der Problematik selbst zu schauen, bis die treibenden Kräfte für die Formation der Ideen als solcher bloßgelegt werden.

Dies Verfahren ist dadurch gerechtfertigt, daß in jedem philosophischen System zwei Schichten der Geistigkeit neben- und ineinandergeschaltet sind: einerseits die Grundschicht – der immanente Zusammenhang der Ideen selbst, ihre Familienzugehörigkeit zu demselben Geistessystem, wo man die Affinitäten und Abstoßungen vorfindet, die unter den Einzelideen eines Systems obwalten. Andererseits findet man im System der Philosophen – über der Grundschicht – die Modifikationen, welche die objektive Ordnung der organischen philosophischen Einheit unter der Hand der psychologischen Individualität des Philosophen erleidet. Je

nach der Ausbildung dieser oder jener seiner besonderen Geistesgaben, Interessen und Charaktereigenschaften werden in dem primären organischen Inventar der Weltanschauung fremdsortliche Vorstellungen aufgenommen oder sogar die wesensgemäß zugehörigen wegkritisiert; das Ganze wird umzentriert oder architektonisch so ausgestaltet, daß die tragenden Säulen des Ganzen verdeckt werden. Je nach dem Grad seiner theoretischen Weitsichtigkeit und der Größe seiner konstruktiven Kraft gelingt es einem Philosophen mehr oder weniger gut, *seine* eigene Lehre als *das* organisch ursprüngliche System hinzustellen.

Eine immanente Kritik der Philosophie hat die Aufgabe, nachzuweisen, inwiefern ein literarisch festgelegtes System wirklich eine organische Einheit oder den wesentlichen Typus repräsentiert. Diese Kritik lasse ich hier beiseite, denn nicht um den *geistesgeschichtlichen Wert* einer individuellen philosophischen Äußerung bin ich bemüht, sondern um die allgemeinen *Strukturmotive der Weltanschauungen* als Inhaltstypen.

Bei diesem Vorhaben kann ich an den Sinn für innere Notwendigkeit appellieren, die wir auch in einem individualpsychologischen Fall verstehend erfassen. So verstehen wir mit einer vollkommenen Sicherheit, daß die Rache als eine Willensäußerung aus den tiefsten Schichten der Persönlichkeit stammt, den Charakter repräsentiert und nicht auf die zufällig gemachten bitteren Erfahrungen zurückgeht. So *fühlen* wir restlos zustimmend *ein*, wenn uns gesagt wird, daß es unmöglich ist, eine persönliche sittliche Vollkommenheit zu erringen, ohne daß der bisherige Lebenswandel in einem Akt der Reue zu einer radikalen Umschaltung gebracht wird.

Ähnliche Wesenszusammenhänge, die erschaut werden können, suche ich auch in Dingen der Weltanschauung, dieselbe Methode des Versenkens des Blickes in die Tiefe suche ich hier anzuwenden. Ich will zusehen, in welchen primitiven geistigen Kräften und Bedürfnissen eine allgemeine philosophische Idee wurzelt, mit welchen anderen geistigen Haltungen sie eine Wahlverwandtschaft hat, zu welchen geistigen Stellungen sie führt, wenn es sich um das Ganze einer Weltanschauung handelt. Daß mein

Blick nicht tief genug sich versenken wird, daß das Einfühlen gar fehlschlagen kann, daß dort, wo ich eine schlichte Einsicht beanspruche, die primitiven Neigungen meiner empirischen Persönlichkeit mein Sehen verfärben oder verdunkeln werden, ist bei der Eigenart meines Unterfangens zu erwarten. Jeder, der sich auf diesem Neuland der Seele versuchen wird, wird schon merken, daß nicht jeder Schritt, den man macht, auch vorwärts führt. Wenn wir daher den in den folgenden Blättern gewiesenen Weg gemeinsam gegangen sind, wird für jeden einzelnen noch zu entscheiden sein, ob er den psychognostischen Grund der monistischen Philosophie, der Alleinheitslehre und seine Folgen akzeptieren kann, oder ob seine Seele nach anderen Erlösungen lechzt und er daher seine Weltanschauungen von einer anders gearteten Idee aus orientieren muß.

Nicht Logik und formale Kriterien werden dafür entscheidend sein; in Weltanschauungsfragen ist Logik nicht ein Mittel des Aufbaues, sondern der bloßen Verteidigung einer Festung, die auf anderen Fundamenten fixiert ist. Die Logik der Einzelargumente führt nie zu einer Stellungnahme, sondern wächst umgekehrt aus ihr heraus. Ich finde daher, daß das beste Mittel, um in Weltanschauungsfragen sich als Philosoph, als Diener der Weisheit zu verhalten ist: nicht für und wider eine Weltanschauung mit dem ganzen Rüstzeug der Schule zu kämpfen, sondern auf psychognostischem Wege zu versuchen, über die Frage Klarheit zu schaffen, woher eine Weltanschauung stammt und wohin sie führt, welches geistigen Mutterbodens Kind sie ist und was für eine geistige Haltung aus ihr selbst geboren wird. Der Rest soll bei dem Philosophen ein Schweigen sein.

Monismus als unendliche Aufgabe

Überschaut man die Mannigfaltigkeit aller Philosophien, die die Aufgabe eine Weltanschauung zu fundieren, sich gestellt haben, so ist es zweifellos, daß das Zauberwort Monismus (nicht in vulgärem „verhäckeltem" Sinne genommen) den schönsten und vollsten Klang besitzt und auch eine tiefe Sehnsucht des modernen Menschen widergibt. Denn, nicht wahr, unser aller Seele ist zerspaltet durch tausend Widersprüche, unser aller Welt ist eine gewaltige chaotische Bewegung. Wie wäre es beruhigend und

erhebend, wenn wir Seele und Welt in eine Formel zusammenschweißen könnten, durch welche die chaotische Mannigfaltigkeit in eine strenge Einheit umkristallisierte, an der gemessen die Widersprüche in unseren kleinen Seelen als kleine notwendige Reibungen im gewaltigen Weltplan aufgeklärt wären. Für den durchgeführten Monismus wäre somit die vorgefundene Mannigfaltigkeit scheinbar, die sich aufdrängenden Gegensätze zwischen Seele und Welt unecht, die Widersprüche an denen wir leiden belanglos. Für den durchgeführten Monismus wäre all dies Vorgefundene, sich Aufdrängende, sich Auswirkende eine bloße und blasse Erscheinung, hinter der die erhabene, echte, einzige Realität des allumfassenden Eins stände. Und dieses All-Eins würde nicht bloß die wogende Gegenwart umfassen, sondern auch nach der erstarrten Vergangenheit und der nebligen Zukunft hinüberreichen und Totes und noch nicht Geborenes mit dem Lebendigen in einen ehernen Verband einschließen.

Wahrlich, dies ist eine gewaltige, erhaben-heroische Perspektive, ein düster-grandioses Programm, in dem die Unvollkommenheiten der Erscheinungen, an denen wir leiden, für null und nichtig erklärt werden können. Und dies alles wäre erkauft bloß durch die eine Sicherstellung – durch die Zuversicht, daß mit Hilfe des D e n k e n s der Philosoph im Stande ist, alle Widersprüche zu überbrücken, alle Gegensätze auszugleichen, alle Mannigfaltigkeit zusammenzufassen. Denn nur im Plane der Theorie, die mit Denken und Denkprodukten arbeitet, hat die Aufgabe einen Sinn, welche der Monismus, ja vielleicht jede konstruktive Philosophie sich stellt: die Aufgabe, die Wirklichkeit durch Denkprodukt (eine Realität) zu ersetzen, die mehr sein soll als Wirklichkeit und die uns zeigt, in welcher Richtung die l o g i s c h e n Unvollkommheiten der Wirklichkeit zu korrigieren sind.

Man vergegenwärtige sich, was der Anspruch bedeutet, den an uns eine Philosophie stellt, welche die Wirklichkeit, an der wir leiden und die wir in jedem Augenblicke unseres Lebens auch erleiden – durch eine in den Forderungen unseres Denkens begründete Realität ersetzen läßt. Wodurch wir auch die gegebene und lebendige Wirklichkeit ersetzen

oder als was wir sie auch erklären – in Wirklichkeit bleibt sie immer die Wirklichkeit. Glaubst du als Philosoph dich deiner erdachten, aus deinem Denken über die Wirklichkeit entsprungenen Realität trotzdem zuwenden zu müssen – dann setzest du voraus, daß das Denken, welches eine partielle Äußerung deiner Wirklichkeit ist, mehr bedeutet als eine ungebrochene Totalität der Wirklichkeit selbst.

Dadurch daß man die Widersprüche, Gegensätze und Mannigfaltigkeiten, also die logische Unordnung des Wirklichen, als eine bloße Erscheinung hinstellt – hört sie nicht auf, als solche wirksam zu bleiben.

Wenn du als Philosoph trotzdem der Realität dich zuwendest, die an sich logisch geordnet ist, so setzt du voraus, daß die logische Ordnung hinter der Erscheinung mehr Wert hat als die Erscheinung selbst, um derentwillen überhaupt die ganze Realitätsfrage aufgerollt wird.

Kurz gesagt: die Erklärung des Wirklichen ersetzt die Wirklichkeit selbst – das Denken über das Sein wird höher gestellt als das Sein, weil in ihm die Mittel enthalten sind, das Sein in einer höheren Ordnung zu erschauen. Dies ist auch der urspüngliche Sinn des Wortes Theoria, welches eine Vision bedeutet.

Und wirklich, der Monismus ist als Theorie in erster Linie eine Vision – eine unendliche Aufgabe, die das Denken sich selbst gestellt hat.

Denn würde durch den Monismus die Wirklichkeit der Gegensätze und der Mannigfaltigkeit, der Widersprüche und der individuellen Abweichungen, kurz: die Spannung zwischen Seele und Welt, Denken und Sein als ein bloßer Schein ohne weiteres hingestellt, so würde er sich selbst damit unfehlbar gerichtet haben. Im Falle diese Spannung bloß die Bagatelle eines Scheins bedeutet – hätte der Monismus an der Wirklichkeit überhaupt nichts mehr zu tun. Die einzig würdige Haltung wäre, an diesem Schein ohne viel Worte vorüberzugehen. Nein, philosophische Tiefe kann der Monismus für sich nur dann beanspruchen, wenn er die Wucht und Tiefe der großen Gegensätze und die Erhabenheit der unermeßlichen Mannigfaltigkeit in der wirklichen Welt nicht bloß anerkennt, sondern als einen sehr hohen Wert behandelt. Je eindringlicher aber die Ein-

sicht in Wirksamkeit und Wert des Unlogischen und der Mannigfaltigkeit der Erscheinung, desto schwieriger das Vordringen zur Realität des logisch geordneten All-Eins und desto unsicherer der Erfolg der monistischen Arbeit. Je größer der Wert des Unmittelbaren und des Lebendigen, desto kleiner, daran gemessen, der Effekt der philosophischen Umgestaltung desselben. M. a. W.: Die Bedeutung des monistischen Unternehmens wächst mit der Einsicht in die Tiefe der Spaltungen der wirklichen Welt. Die Vertiefung dieser Einsicht läßt aber wiederum die ganze monistisch-philosophische Arbeit entweder als illusorisch oder als relativ „wertleer" erscheinen.

Psychologische Rechtfertigung des Monismus und ihre Abweisung

Im Hinblick auf diese Sachlage, bei welcher die Wurzeln der monistischen Einstellung durch denselben Nährboden, in dem sie überhaupt erstarken können, auch zersetzt werden - bleibt dem Monismus nichts anderes übrig als zu seiner Selbstbehauptung auf die Natur des menschlichen Denkens zurückzugreifen. Denn die monistische Forderung ist bei aller Aussichtslosigkeit oder Lebensfremdheit trotzdem gerechtfertigt, wenn die psychologische Behauptung wahr ist, daß die menschliche Vernunft in erster Linie ein unausrottbares und eindeutiges Bedürfnis nach Zusammenfassung, Vereinheitlichung und Identifizierung der Mannigfaltigkeit besitze. Wenn Monismus d i e Form ist, in welcher der menschliche Geist allein sich äußern kann, so hieße die Rechtmäßigkeit der monistischen Forderung bekämpfen nicht weniger, als den lebendigen Anspruch des menschlichen Geistes in Frage stellen. Nach der Psychologie der monistischen Einstellung ist es nicht bloß ein intellektuelles Spiel, sondern ein tief in den Bedürfnissen des geistigen Strebens wurzelndes Gebot, wenn wir die farbige und bewegliche Wirklichkeit deformieren und erblassen lassen, um damit die Alleinheit der Realität herzustellen. Nichts Geringeres als das Wesen des Denkens selbst als einer transzendentalen Einheit der Apperzeption (in kantischer Formulierung) äußere sich in dem monistischen Ringen nach einer einfach einheitlichen Formel, in der Weltgang und Seelenschicksal in einer Identität erfaßt werden sollen. Soweit

die psychologische Rechtfertigung des monistischen Unternehmens: monistische Philosophie habe Ursprung im Wesen des menschlichen Denkens und sei darum Forderung für jeden, der in seinen Denkprodukten sich gegen dies Wesen nicht versündigen wolle.

Prüfen wir diesen Satz auf seinen wahren Gehalt und psychologischen Ursprung. Welche primitiven menschlichen Haltungen drücken sich in der theoretischen Sprache des Monismus aus, wenn er seine Bestrebungen als Forderungen, als das Wesen des menschlichen Denkens hinstellt? Vor allem, wo ist der Beweis für das eindeutige und ursprüngliche Bedürfnis nach Vereinheitlichung zu finden? Müssen wir die ersten, unsere abendländische Philosophie einleitenden großen Kosmogonien der Hellenen, die nach e i n e m Prinzip der Welt und nach einheitlichem Ursprung des Seins gesucht haben, als Belege für das monistische Bedürfnis prüfen? Oder gilt der Befriedigung dieses Bedürfnisses das Ringen von Spinoza, dessen Philosophie die größten Geister der Neuzeit befruchtet hat und der in erhabener Strenge seine Lehre von e i n e r Substanz, die sichtbare und unsichtbare Welt vereinigt, „gelebt" hat – oder am Ende die kopernikanische Tat Kants, der die moderne Wissenschaft der Philosophie für etwa zwei Jahrhunderte bestimmt und geformt hat und nach welcher die Objektivität der Welt in den Kategorien der einen allgemein-menschlichen Vernunft verankert ist? Ist durch diese Verlegung des Schwergewichts vom Sein in das Denken das Bedürfnis nach Vereinheitlichung des Seins in wirklich demonstrativer Weise befriedigt?

Wenn ich diese Fragen vorlege, so weiß ich, daß vielen die freudige Antwort auf die Lippen kommt: ja, ja, der menschliche Geist ist im Wesen eine absolute Einheit und er sucht darum auch eine solche Einheit außer sich und muß die Welt in ähnlicher Vereinheitlichung erscheinen lassen. Am radikalsten ist das Problem von Seele und Welt gelöst, wenn die Welt in den Bereich des Geistes einbezogen wird und somit eo ipso an einer absoluten Einheit teilnimmt.

So ist es zu erklären, warum in den Kosmogonien die Welt als aus e i n e m Urstoff entstanden begriffen wird. Darin liegt der letzte psychische

Grund für Spinoza, die Welt als Attribute und Modi der einen Substanz erscheinen zu lassen. Darum ist die Kantische Auffassung der Welt als Ordnungsprodukt der einen allgemeinen Vernunft der beste Ausdruck für die Rechtmäßigkeit der monistischen Haltung in der Philosophie und so läßt sich auch die tief um sich greifende Wirkung dieser Auffassung auf das ganze moderne Denken und Fühlen verteidigen.

Und doch! Wir werden bei näherer Betrachtung sehen, daß die Struktur der angeführten Belege für die psychologische Begründung des Monismus – gerade gegen die Behauptung spricht, daß der Monismus ein ursprüngliches Bedürfnis des Denkens ist.

Worauf es nämlich bei allen Versuchen des philosophischen Zusammenschauens, etwa bei Kosmogonien, bei Spinoza und Kant, um ein paar schon diskutierte Etappen zu nennen, ankommt, ist nicht das Postulat der Vereinheitlichung als letztes Ziel des Denkens, sondern die Frage nach der vollkommenen Ordnung der Welt und nach der Ausgleichung der Spannungen zwischen Seele und Welt. Die Vereinheitlichung, wenn sie dabei erstrebt wird, ist nicht eine absolute Notwendigkeit, nicht das Ziel, zu welchem das Denken infolge seines Wesens tendiert, sondern bloß ein manchmal zweckmässiges Mittel, bloß eine Methode, ein technischer Handgriff. Derjenige, dem es gelingt, die Ordnung in die Welt und die Harmonie in die Gegensätze auf einem anderen Wege als dem der Zurückführung auf ein Alleinheitsprinzip hineinzubringen, spürt kein Bedürfnis nach Monismus. Keinesfalls kann die Betätigung einer formalen Kategorie unserer allerformalsten psychischen Tätigkeit, der Einheitsfunktion des Denkens, ein „Bedürfnis" d. h. ein ursprüngliches Faktum der Geistigkeit sein. Wenn schon von Bedürfnissen der Psyche, also von der ökonomischen Organisation unseres Wesens gesprochen wird, dann kann nur der Drang, der nicht bloß im Denken, sondern in der Totalität der vital-psychischen Sphäre begründet ist, ursprünglich genannt werden. Hier gibt es allein das Bedürfnis nach einem konkreten Ergreifen und nach Nutzbarmachung der Welt entsprechend unserer ganzen vitalen Organisation. Die Spiegelung aber seiner selbst und seiner Funktion in die

Welt hinein – was die monistische Auferlegung der Einheitsform des Denkens auf die Welt im Grunde bedeutet – ist sicher kein Ursprungsfaktum und kein Bedürfnis des geistigen Lebens. Wenn eine Korrelation der psychischen Tätigkeiten und der vitalen Bedürfnisse besteht, dann ist es sicher, daß dem vitalen Bedürfnis nach dem faktischen Ergreifen der Welt – ein psychisches Bedürfnis nach der konkreten Überschaubarkeit der Welttotalität und nicht die uniformierende Vereinheitlichung entspricht. Erst aus dem Unvermögen solcher konkreten Überschaubarkeit entsteht ein minderwertiges Surrogat davon – die begriffliche abstrahierende Tendenz der Zusammenfassung. Und wer aus irgendeinem Grunde dieses Unvermögen nicht eingestehen will, erkennt nicht, daß das ursprüngliche monistische Bedürfnis des Denkens eine Fabel ist.

Die Belege für die Rechtmäßigkeit der monistischen Forderungen zeigen auch bei näherer Betrachtung, daß ihre Befriedigung tatsächlich scheinbar ist. Die monistische Formel gewährt nicht die monistische Befriedigung, sondern bildet bloß einen ersten Notbehelf. Die Bemühungen um die Kosmogonie erweisen auch, daß neben der Konstruktion des einen Urstoffes die Idee der gegensätzlich sich gruppierenden Urstoffe auftritt, die der Buntheit der Welt mehr gerecht zu werden scheint. Neben der einen Substanz von Spinoza steht seine wichtige Lehre von ihren zwei polar verteilten Attributen, aus deren Verhältnis erst die Mannigfaltigkeit der geistigen und stofflichen Welt zu uns spricht. Und schließlich tritt bei Kant neben das Reich der reinen theoretischen Vernunft das autonome Reich der praktischen Vernunft, das den Bedürfnissen der moralischen Persönlichkeit konform ist. Diese Bedürfnisse sind in die Formen der theoretischen Funktion nicht unterzubringen und führen zu den Ideen Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, die in einem Gegensatz zu den Forderungen der Erkenntnis-Kritik, insbesondere zur Geltung der Kausalität, treten. Um beiden gegensätzlichen, aber gleich ursprünglichen Richtungen des menschlichen Geistes Genüge zu leisten, konnte auch Kant nicht ohne Abgrenzung zweier unabhängiger Geistesreiche auskommen.

Steigen wir herab von den Höhen der genialen philosophischen Kon-

zeptionen in das platte Land der täglichen Denkbetätigung. Auch hier wird nicht in erster Linie die Vereinheitlichung der Mannigfaltigkeit gesucht und der Aufhebung der Gegensätze nachgejagt. Vielmehr in nicht geringerem Maße wird die Aufstellung der Polarität, das Verfolgen der Dualität, die Zuspitzung der Antithesen gepflegt, worin der Geist nicht mindere Befriedigung erlebt als in den formalen Allgemeingesetzlichkeiten. Die Frische der Lebendigkeit, die vitale Stoßkraft der Ursprünglichkeit gewinnt unser Denken erst dann, wenn es nicht in scholastischer Manier subsumiert und generalisiert, sondern wenn es sich auf den wechselvollen Weg der Dialektik begibt oder in dem phänomenologisch Gegebenen Wesensverschiedenheiten erschaut und individuelle Richtungen herausarbeitet.

Die beispiellose Faszinierung, die trotz der Überwindung des absoluten Idealismus die dialektische Methode von Hegel auf uns immer noch ausübt, ist in großen Stücken dem Umstand zu verdanken, daß mit dieser von Gegensatz zu Gegensatz fortschreitenden Methode irgendwie die Natur der lebendigen Denkbewegung getroffen ist. Nicht nur das Denken, sondern auch das sinnvolle Gedächtnis wirkt am stärksten, wenn die Erinnerung am Gegensatz der aufeinanderfolgenden Glieder der Assoziation eine Stütze hat. Auch unsere Phantasie erfreut sich am Spiel der Gegensätze vielleicht noch lebhafter als am Schema der Ähnlichkeit. Und ist auch ästhetisch der Gegensatz nicht reizvoller und lebendiger als die oft langweilig wirkende Ähnlichkeit? Diese kann doch unsere Anschauung mit nichts bereichern, was nicht schon in einem Träger der Ähnlichkeit enthalten ist. Und wie unser ganzes Geistesleben durch den Gegensatz von Liebe und Haß, von Sympathie und Antipathie beherrscht wird, so zerspaltet sich auch das niedere Gefühlsleben in Gegensätze der Lust und Unlust, so sind auch das anziehende Ja und das abstoßende Nein die beiden Kategorien, welche unsere Verhaltungsweisen zu Mensch und Welt erschöpft zum Ausdruck bringen. Philosophen sprechen von der antithetischen Struktur des Bewusstseins (P. Hoffmann) und ein Psychologe wie E.B. Titchener findet in unserem geistigen Wesen eine in-

stinktive „Neigung zum Dualismus, die eng verknüpft ist mit der Gegenüberstellung von Lust und Unlust", welche uns veranlaßt, alles in der Welt nach Paaren zu klassifizieren.

Welcher Wert auch allen diesen Aufstellungen über die Natur unseres Geisteslebens zukommen mag, auf alle Fälle weisen sie darauf hin, daß von einem dem Wesen des Geistes allein konformen monistischen Bedürfnis nicht gesprochen werden darf. Eine Weltanschauung, die durch Bedürfnisse des Geistes gerechtfertigt wird, darf an der Dualität und Polarität als den Formen einer lebendigen Betätigung des Geistes nicht achtlos vorbeigehen. Die monistische Idee der Alleinheit in ihrer Tendenz zur Alleinherrschaft läßt aber in konsequenter logischer Durchführung keinen Platz für Dualität und Polarität übrig. Sie muß darum die Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit aus der Logik der Realität in die Erscheinungswelt abstoßen. Damit ist aber die Sache keinesfalls erledigt. Denn die wichtigste Frage, die der Monismus, welcher die Realität und Erscheinungswelt auf diesem Wege spaltet, beantworten muß, aber nicht beantworten kann, ist: Warum ist das Alleine gezwungen, bloß in der Form der Mannigfaltigkeit sich zu manifestieren, die doch in jedem ihrer Stücke das vermeintliche Wesen der Alleinheit leugnet?

Behandelt man die sich aufdrängende Mannigfaltigkeit und Gegenstrebigkeit als etwas Zufälliges, nicht Wesentliches, also Bedeutungsloses, so macht man sich damit das Spiel zu leicht, aber keinesfalls der Sache entsprechend. Denn das Problem bleibt trotzdem immer noch bestehen: Woher denn die nicht wegdiskutierbare „Wirklichkeit" der Spaltung der Alleinheit in Polaritäten, Dualitäten und Gegensätze, und warum trifft sie uns, wenn sie sub specie realitatis bloß zufällig ist, trotzdem doch so schwer?

Tatsächlich kann daher bei der Verschiedenheit der Dinge und der Nichtzurückführbarkeit der Ideen aufeinander das monistische Endziel nur bei der Abwendung des Blickes von der Wirklichkeit annähernd befriedigend erscheinen. Nur wenn man die lebendigen Eigenfarben der Dinge vernachlässigen und die treibenden Gegensätze übersehen

will, wird die Subsumierung der Welt unter eine einfache, magische Formel geistig höher gewertet als die Ausbreitung dieser Welt in ihrer eigenen Pracht vor unseren Augen.

Diese Vernachlässigung der Individualität der Dinge zu Gunsten ihrer allgemeinen Eigenschaften und das gewollte Übersehen der treibenden Gegensätze zu Gunsten des alles umfassenden Gesetzes ist sicher ein Gebot der Praxis – der Nützlichkeitsorientierung. Denn eine Beherrschung des Ganzen ist nur dann möglich, wenn ihm ein Gesetz zugrunde liegt, wenn die Individualität gegen die allgemeinen Eigenschaften nicht aufwiegt. Und nur diejenige Wirklichkeit, die diese Einheit und Gesetzlichkeit duldet, kann beherrscht werden. Nur im Hinblick auf diese Richtung der Wirklichkeit haben manche Monisten recht, wenn sie die praktische Verifikation des Monismus behaupten. „Es gibt kein Feld in der ganzen Naturwisssenschaft, das so entlegen wäre, daß nicht theoretische Fortschritte auf ihm, die in monistischer Linie liegen, über kurz oder lang auch zu praktischen Erfolgen führen müßten" (Bölsche). Sicher, im Hinblick auf ganz bestimmte Zwecke, im Hinblick auf technische Beherrschung der äußeren Natur führt die monistische Forderung zum praktischen Fortschritt. Doch daran wird der weltanschauliche Wert einer Konzeption nicht gemessen. Nützlichkeit sollte doch kein Kriterium der Realität sein. Wenn auch die Welt, unter die monistische Formel subsumiert, am raschesten und am gründlichsten konsumiert werden kann, ist das so zugerichtete Bild in philosophischer Hinsicht immerhin ein Restprodukt, eine Verzerrung der tiefsten philosophischen Aspirationen. Denn was die wirkliche Sehnsucht des Philosophen ausmacht, wenn er der Wahrheit nicht als einem technischen Mittel, sondern als einer Offenbarung nachstrebt, ist nicht das Gesetz der Alleinheit, sondern der Sinn der Totalität. Dies klar herauszuarbeiten, ist Zweck des folgenden Abschnittes.

Alleinheit und Totalität

Zwischen dem Inhalt der Alleinheit und der Totalität walten in seelischer Beziehung ähnliche Verschiedenheiten wie zwischen den Kategorien des Gesetzes und des Sinnes. In allerformalster Hinsicht bedeutet beides eine Ordnung, ein überschaubares Zusammensein, und dies ist der Grund, weswegen diese beiden Richtungen der seelischen Verarbeitung des Kosmos nicht genügend auseinander gehalten werden. Markieren wir darum den verschiedenen Gehalt beider Ordnungsformen. Gesetz und Sinn! Das Gesetz ist die allgemeine Regel, welcher das Individuelle sich fügt. Das Gesetz hat darum kein Eigenleben, ist außerhalb des Individuellen, das ihm untergeordnet ist, ein logisches Abstraktum – ein Begriff, in welchem der Verlauf des Individuellen erfaßt wird. Das Gesetz gehört nicht zum Wesen des Individuellen. Man könnte in paradoxer Ausdrucksform sagen: Das Gesetz gehört nicht zur Eigengesetzlichkeit der individuellen Ganzheit, was schon daraus folgt, daß man das Individuelle unter verschiedenen Gesetzen fassen kann. Demgegenüber steht der Sinn in ganz anderem, viel engerem Verhältnis zur individuellen Ganzheit. Der Sinn ist keine Regel, sondern dasjenige, was im Individuellen verwirklicht wird. Das Individuelle fügt sich nicht seinem Sinn, sondern tendiert fortwährend zu ihm, da nur in dem Sinn das Wesen des individuellen Ganzen geistig sich offenbaren kann. Der Sinn ist nicht ein logisches Abstraktum, nicht ein logisches Erfassungsmittel des individuellen Verlaufes in begrifflicher Form, sondern der eigentlichste konkrete Kern der Ganzheit. Es ist daher widersinnig, dem Individuellen etwa verschiedene Sinne zuzuordnen. Das individuelle Ganze hat eben bloß einen Sinn, den zu erschauen die Sehnsucht des Philosophen ausmacht.

In ähnlicher Weise verschieden sind auch die Begriffe der Totalität und der Alleinheit, obgleich man erst meinen sollte, daß sie bloß sprachliche Nuancen desselben Ordnungsbegriffes darstellen.

Alleinheit und Totalität! Die Alleinheit ist diejenige Ganzheit, die aus Teilen besteht, welche aufeinander wirken. Die Totalität dagegen besteht nicht aus Teilen, sondern besitzt Organe: Es wäre wider den Sinn der Totalität, zu sagen, sie bestehe aus Organen! Die Organe wirken

nicht wie Teile aufeinander, sondern sie arbeiten ineinander. Die Wirkung aufeinander ist das Gesetz der Alleinheit, das Arbeiten ineinander ist verständlich aus dem Sinn der Totalität.

Ein Schnitt durch die Totalität kann nicht geschehen, ohne daß die Totalität ihrem Sinne nach zerstört wird und in die Summe der Teile einer niederen Ganzheit zerfällt. Eine Alleinheit ist aber beliebig teilbar in ihre Teile, erleidet dadurch keinen inneren Bruch; das Gesetz des Ganzen bleibt bewahrt, denn das Gesetz der Summe der Teile ist auch das Gesetz jedes einzelnen Teiles. Für die Totalität gilt aber der Satz, daß die Organe der Totalität außerhalb des Sinnes dieser Totalität keinen eigenen Sinn haben.

Diese Verschiedenheit in der inneren Struktur der Einheit und der Totalität äußert sich vornehmlich darin, daß eine Einheit von außen beherrschbar ist, eine Totalität nicht. Denn die Einheit ist von vornherein auf Teilung eingerichtet und die Teile sind zusammensetzbar, wodurch es ermöglicht ist, daß die Einheit den entsprechenden Imperativen von außen folgt. (Divide et impera ist nicht nur das Prinzip einer gewissen Politik, sondern auch die Methode der Naturbeherrschung.) Eine Totalität folgt aber nicht den Imperativen von draußen, denn durch das Ineinanderarbeiten ihrer Organe wird dem Eingriff, an welcher Stelle er auch erfolgt, immer eine organische Selbstregulation der Störungen entgegengesetzt, die den Eingriff abwehrt. Die Totalität kann daher bei starken Eingriffen vernichtet oder zerstört werden, sie kann aber nicht einer Kraft, die von außen kommt, unterworfen werden, sie ist nicht beherrschbar.

Ebenso wie das Medium der Einwirkung auf eine Einheit das Gesetz ist, so ist die Atmosphäre der Totalität – Freiheit, d. h. die Verwirklichung ihres eigenen inneren Sinnes. Dieser Sinn ist die richtunggebende Idee – der Plan des Geschehens in der Totalität: ein Organ weist immer über sich selbst hinaus auf die Totalität des Organismus, auf die Totalität in ihrem Sinn. In der Gesetzeseinheit ist aber nichts von solch einem Plan enthalten. Sie hat nicht einen Plan, sondern eine Zusammensetzungsregel, sie erschöpft sich in dieser Regel und weist auf keine ihr richtunggebende

Idee. M. a. W.: Die Einheit ist Kategorie des Monismus, der das All in eine Einheit zusammenfassen möchte, die Totalität die Ordnungsform für Weltanschauungen, denen jedes Lebendige in seinem konkreten Sosein höher steht als die Zusammenfassung in eine Formel.

Es geht nicht an, den hier aufgewiesenen prinzipiellen Gegensatz zwischen den Ordnungskategorien des Monismus und der nichtmonistischen Weltanschauungen zu überbrücken und die monistischen Bestrebungen in ihren abstrahierenden und auf letzte Beherrschung hinzielenden Tendenzen abzuschwächen. Es hat keinen Sinn, ein in sich geschlossenes strenges System durch Korrekturen, Restriktionen oder gar fromme Wünsche zu lockern. Denn die Ideen leben ihr eigenes, eigengesetzliches Leben. Und je großartiger eine Idee ist, je mehr konstruktive Kraft ihr durch ihre architektonische Einfachheit verliehen ist, desto unabwendbarer ist die Konzentration auf den psychologisch wesentlichen Kern der Idee und desto unerbittlicher zersetzt sie oder stößt sie alle Fremdkörper aus, die in ihr Inneres eindringen. Das monistische Eins mündet letzten Endes in Einerlei, die monistische Zusammenfassung endet in der Identifizierung. Die Einheit als Prinzip der Ordnung des Mannigfaltigen führt unabwendbar zu reiner Unterordnung unter eine ihm wesensfremde Alleinheit.

Erinnern wir uns hier der immanenten Entwicklung des zuerst bloß erkenntnistheoretischen, vorsichtig-kritischen Idealismus Kant's. Er hat noch eine völlige Anerkennung der empirischen Unabhängigkeit der Natur ausgesprochen. Aber schon in der Identitätsphilosophie Schellings war diese Unabhängigkeit als ein Übel verpönt. Im Ich der Fichte'schen Wissenschaftslehre wurde die Welt auch ontologisch verankert. Und schließlich gelangt der Monismus zu dem absoluten Geist der Hegel-'schen Phänomenologie, der das Universum, die Geschichte und schließlich auch sich selbst aufgehoben hat.

Diese Entwicklung ist nicht bloßes Beispiel eines zufälligen Schicksals einer Philosophie, sondern sie verkörpert die wesensideelle Notwendigkeit, mit der die philosophische Idee einer absoluten Einheit — wenn schein-

bar auch bloß methodisch gesetzt – ein intensives autokratisches Leben zu entfalten beginnt, welches erst dann sich ausgewirkt hat, wenn in das Eins nichts mehr hineinzubeziehen bleibt.

Dies ist der letzte Grund, warum auch die allem Idealismus feindliche Verkörperung der Einheitsidee im materialistischen Monismus genau so auf die Aufhebung der Mannigfaltigkeit der Welt und der Psyche hinzielt wie der Idealismus. Nicht der Inhalt eines monistischen Prinzips, sondern die vom Inhalt unabhängige formale Idee des All-Eins bedingt das Extreme der monistischen Konsequenz.

Es muß zugegeben werden, daß diese Konsequenz des extremen Monismus imstande ist, unsere Bewunderung zu erzwingen. Die Einheit als Charakterzug des ganzen Universums, in der Natur und Mensch, Seele, Gott und vielleicht auch der Teufel versinken, besitzt zweifelsohne für manchen einen viel höheren inneren Wert und eine viel größere Erhabenheit als alle anderen philosophischen Ordnungen der Totalität. Diese Bevorzugung der Alleinheitsidee läßt sich aber keinesfalls aus irgend welchen „rein wissenschaftlichen" d. h. methodologischen Gesichtspunkten rechtfertigen.

Methodologisch gesprochen ist es nicht einzusehen, warum das Unterbringen der Totalität unter eine Alleinheit, in welcher die Welt sich so auflöst, wie die bunten Farben im Grau der Dunkelheit, intellektuell mehr befriedigen und darum wahrer sein sollte, als eine dualistische Ordnung, welche die einmal existierenden Gegensätze in sinnvoller Beziehung weiter bestehen läßt.

Die entschiedensten Gründe gegen den methodologischen Wert des Dualismus hat einmal G. Heymanns ausgesprochen. Prüfen wir darum seine Argumentation. Er sagt: „Dem Dualismus ist eine solche Bedeutung (sc. als Arbeitshypothese) überhaupt nicht beizulegen: denn wenn Leib und Seele zwei verschiedene, nach eigenen Gesetzen funktionierende Dinge sind, so kann auch dasjenige, was ich von einem derselben weiß, statt für die Untersuchung des anderen neue Perspektiven zu eröffnen, derselben nur beengende Fesseln anlegen. Psychologie

und Physiologie schließen sich ja nach dieser Auffassung vollständig aus; sie beziehen sich auf verschiedene Gegenstände und wenn auch diese Grenze nicht immer scharf gezogen werden kann, so bedeutet doch jede Eroberung, welche die eine macht, eine Einschränkung des Gebietes, welche für die andere offen steht. Dem dualistisch gesinnten Forscher, der, sei es von der physiologischen oder von psychologischer Seite her, bis zum Grenzgebiet vordringt, wird der lähmende Gedanke, daß eine gesuchte Erklärung nur mit den technischen und begrifflichen Hilfsmitteln einer fremden, nicht mit denjenigen der eigenen Wissenschaft zu erreichen sei, sich immer hemmend in den Weg stellen." (Einführung in die Metaphysik [2] S. 291.)

Diese Darstellung des methodologischen Unvermögens des Dualismus scheint mir nicht ganz den tatsächlichen Verhältnissen des lebendigen wissenschaftlichen Getriebes gerecht zu werden. Denn gerade die Mehrzahl der Psychologen, die sich Gedanken über Welttheorien machen, neigen heute mehr oder weniger radikal zum Dualismus. Und es sind ja gerade diejenigen Forscher, die die moderne experimentelle Psychologie aus der Sackgasse des Assozianismus herausgeführt haben und neben der Aufdeckung des Reichtums der psychischen Gestaltungen und der Eigengesetzlichkeiten der Psyche das Verdienst haben, das Grenzgebiet der Physiologie mit neuen Gesichtspunkten betreten zu haben. Dies ist kein Zufall und kein Verstoß gegen die methodologischen Richtlinien des Dualismus. Die dualistische Auffassung der Beziehungen zwischen Leib und Seele zwingt uns gerade zum Betreten des fruchtbaren Gebietes zwischen der Physiologie und Psychologie. Denn für den Dualismus handelt es sich nicht bloß, wie Heymanns rekapituliert, um zwei verschiedene nach eigenen Gesetzen funktionierende Dinge, sondern auch um eine empirische auf Schritt und Tritt verifizierbare, wenn auch theoretisch nicht ganz geklärte Herüber- und Hinüberwirkung beider „Dinge" aufeinander. Erfahre ich etwas von einem Ding, so entsteht dadurch für den Dualisten sofort die methodisch begründete Frage, wie sich dieses Etwas in dem anderen Reiche auswirkt oder umgekehrt, durch wel-

che Veränderungen es in diesem selbst mitbedingt ist. Wenn die theoretische Scheidung in zwei eigengesetzliche Reiche in der Praxis der Forschung nachwirkt, so muß diese methodologische Nachwirkung sicher nicht so aussehen, wie sie durch Heymanns dargestellt wird. Denn beziehen sich Psychologie und Physiologie auf verschiedene Gegenstände (was doch auch durch Heymanns zugegeben wird, insofern es sich um Gegenstandsgebiete zweier empirisch getrennter Wissenschaften handelt), so kann eben infolge dieser Verschiedenheit der Gegenstände, formal gesprochen, nicht die Rede von einem Ausschließen der einen Wissenschaft durch die andere sein. Da es sich um verschiedene Gegenstände handelt, ist eine psychologische Feststellung keine Vorwegnahme oder gar Usurpation des physiologischen Gebietes und umgekehrt. Wenn ich eine Eroberung in dem einen Gebiet mache, so ist dadurch das andere Gebiet gar nicht eingeschränkt, weil es ja ein Reich ganz anderer Gegenstände behandelt. Und ähnlich steht es auch mit der von Heymanns konstruierten lähmenden Wirkung des Nachdenkens, daß auf den Grenzgebieten der Erfolg bloß mit den Hilfsmitteln der „anderen" Wissenschaft zu erzwingen ist. Nach meinen Erfahrungen im Forschen gehört dieses Nachdenken nicht zu den Nebenerscheinungen der dualistischen Praxis. Wer sich, durch die Gegenstände seiner Forschung selbst getrieben, auf das psychophysiologische Grenzgebiet wagt, macht sich wirklich sehr wenig Sorge darüber, zu welchem Gebiet die Mittel und die Kategorien gehören, die er bei seiner Forschung braucht. Beherrschen muß er die Technik und die Denkweise beider Gebiete und es gibt auf den Grenzgebieten daher nicht eigene und fremde, sondern bloß brauchbare und unbrauchbare Hilfsmittel. Die Geschichte der Wissenschaften wie der aktuelle Wissenschaftsbetrieb zeugen davon, daß die stärkste Befruchtung der einzelnen Wissenschaftszweige gerade von der Erforschung des Grenzgebietes gekommen ist und daß für diese Pionierarbeit neue Hilfsmittel auf diesem Wege geschaffen wurden. Und dieses wurde meist durch diejenigen, sicher nicht die schlechtesten Forscher zustande gebracht, die an ihre Arbeit mit der Überzeugung herangetreten sind, daß die Wirklichkeit nicht bloß aus verschiede-

nen Gegenstandsgebieten besteht, sondern daß zwischen ihnen auch eine Wechselwirkung obwaltet.

Soviel über den methodologischen Wert des Dualismus. Was der Monismus als Arbeitshypothese in Wirklichkeit leistet, darüber fälle ich kein eigenes Urteil; denn um den pragmatischen Wert einer Weltanschauung zu kennen und ihre Vorzüge und Nachteile deutlich zu sehen, muß man mit ihr schon eine zeitlang intim gelebt und gewirkt haben.

Wie dem auch sei, in philosophischer Hinsicht entscheidet nicht dieser pragmatische Wert, sondern der Gehalt an Ordnung und Sinngebung, die eine Idee der Totalität des Gegebenen zu verleihen vermag. In dieser Hinsicht ist die dualistische Idee auf alle Fälle nicht minder philosophisch als die monistische. Wenn aber mittels des Dualitäts- und Polaritätsprinzips die Eigenart des Einzelnen und des Wirklichen sich mehr bewahren läßt als in monistischer Einstellung, dann ist das erste Prinzip auch methodologisch vollkommener.

Wenn das monistische Prinzip trotzdem eine starke Anziehungskraft ausübt - und dies tut es zweifelsohne -, dann müssen wir die Gründe für diese Zuneigung nicht in der Methodologie, sondern in der Psychognosis des philosophischen Systems suchen. Wir müssen nach den tiefen in der menschlichen Primitivität wurzelnden Gründen fragen. Aus welchen letzten Quellen wird diese Vitalität des monistischen Prinzips gespeist und in welche Hoffnungen mündet die monistische Attitude des philosophischen Geistes?

Die prototypische Antwort auf diese Frage bekommen wir aus der psychognostischen Analyse des Materialismus - dieser sehr aufrichtigen, weil primitiven monistischen Philosophie.

Materialismus als „Aktualität"

Eine geistige Strömung, d. i. das lebendige Ganze einer Philosophie, hat zwei Möglichkeiten, sich zu äußern. Die eine Form ist der literarische Ausdruck, d. i. die Resultante der literarisch kristallisierten Argumente für eine Philosophie und ihrer Kritiken. Die Summe aller solcher Darstellungen ergibt schließlich ein Werturteil für die Geschichte.

Die andere Form ist das aktuelle Kulturbewußtsein selbst. Darin handelt es sich um die Art und Weise, wie eine theoretische Idee in der Wirklichkeit erlebt wird und welche Resonanz sie erweckt: wie sie auf die Richtung unseres Denkens in der Praxis einwirkt, wie sich unter ihrem Einfluß die Wertungen unseres Gefühls gestalten.

Diese Einwirkung einer philosophischen Idee auf das Leben kann ihr Weltanschauungswert genannt werden. Im Kulturbewußtsein einer Zeit äußert sie sich in den meisten Fällen in der Ausgiebigkeit, mit welcher die literarische Form benutzt wird: je wirksamer eine Idee, desto mehr wird auf sie Bezug genommen in der literarischen Produktion und desto mehr wird die betreffende Weltanschauung als ein gesicherter Besitz behandelt.

Selten aber war eine krassere Dissonanz zu finden zwischen dem Urteil der Geschichtsschreibung und dem wirklichen Kulturerlebnis als in Sachen der materialistischen Weltanschauung.

Für die geschriebene Geschichte der Weltanschauungen ist es eine überaus sichere Feststellung, daß die geistige Strömung des Materialismus seit einem halben Jahrhundert so gut wie tot ist. Die Geschichte erzählt uns, daß der moderne Materialismus genährt wurde durch die Enttäuschung, welche die Spekulationen des metaphysischen Idealismus im Gefolge hatten, der wirklichkeitsfremd war und das Ganze des lebendigen Seins nicht umfassen konnte.

Dagegen hat die moderne Naturwissenschaft in ihrem Siegeszug uns gezeigt, wie man den Kosmos durch seine mechanische Zerlegung restlos berechnen kann, und gelehrt, wie die Gesetze der irdischen Materie uns erlauben, alles Geschehen vorauszubestimmen. Dadurch wurde die materialistische Hoffnung unterstützt, daß auch die subjektive Psyche und die Welt des Geistes sich in mechanische Komplexe der elementaren, alles beherrschenden Materie würden zerlegen lassen.

Doch schon die einfachsten Gefühle und Affekte, Wahrnehmungen und Strebungen, die wir als Subjekte in der Tat als Wirklichkeiten erleben, haben der materialistischen Auffassung widerstrebt: es wollte nicht

gelingen, dasjenige, was nicht materiell, nicht räumlich und nicht energetisch ist, auf Bewegungen einer räumlich gegebenen Materie zu reduzieren. Dieser Zusammenstoß mit der sichersten Wirklichkeit – dem Erlebnis – hat den Materialismus in seinen tiefsten Wurzeln angegriffen und innerlich ausgehöhlt.

Seinerseits hat sich daher der Materialismus als eine bodenlose Konstruktion erwiesen. Im Drange nach der monistischen Erfassung des Universums hat der Materialismus das Eigenartige und das Wirksame des psychischen Lebens übersehen, konnte er dem eigentümlichen Gesetz der geistigen Geschichte nicht gerecht werden, vermochte er nicht einmal einen Ausdruck für die Struktur der ethischen und religiösen Werte zu finden.

So mußte auch der ernüchterte Naturforscher den Traum von der monistisch-materialistischen Lösung des Welträtsels fallen lassen. Notgedrungen hat die Wissenschaft mit dem bescheidenen psychophysischen Parallelismus vorlieb genommen – einer Lehre, nach welcher das Reich der Psyche als ein selbständiges Geschehen neben dem Reich der Materie besteht, ohne daß ein Übergreifen von einer Sphäre in die andere zu konstatieren sei. Diese Lehre in ihrer sauberen Form ist aber sichtlich keine Theorie, sondern vielmehr Verzicht auf irgendeine Vorstellung, wie die Psyche mit der Materie zusammenhängt. Die geschriebene Geschichte lehrt somit, daß die Ausläufer des materialistischen Monismus mehr einer Verzichtleistung als der selbstgefälligen und aggressiven Geistesattitüde ähneln, die stolz den Anspruch auf die Erbschaft der ganzen Philosophie machte.

Doch diese Diagnose der Geschichte, die den in der Literatur kristallisierten Argumenten und Gegenargumenten mehr Rechnung trägt als den Unterströmungen der wirklichen geistigen Bewegungen, scheint mir heute noch sehr voreilig zu sein. Wer in dem wirklichen wissenschaftlichen Betrieb selbst steht, wer Auge und Ohr für die sich regenden Kräfte der Sozialpsyche hat, wird leicht finden, daß die materialistische Attitüde noch sehr oft und sehr stark die tätige Stellungnahme zu den „letzten"

Fragen bestimmt. So erfreut sich das Gros der praktischen Ärzte immer noch der völligen Unschuld, was die Angelegenheiten anbetrifft, die von der Psyche her erkannt und dirigiert werden. Daß die Psychoanalyse von manchen wie eine Offenbarung mit allen Übertreibungen, die solchem Erlebnis eigen sind, schließlich aufgenommen wurde, ist der beste Beweis der völlig apsychisch orientierten Blickrichtung der approbierten Medizin. Denn nur in der Umgebung, in welcher die Erlebnisse des Subjekts als eine bloß unwirksame Spiegelung der realen materiell wirksamen Prozesse angesehen werden, konnte die Entdeckung der Psychoanalytiker, daß der Psyche unter Umständen eine besondere pathogene Kraft eigen ist, zuerst einen unkritischen, blinden Widerstand und dann einen noch weniger kritischen Beistand erwecken. Für den nicht voreingenommenen Beschauer der wechselseitigen Beziehungen, die zwischen körperlichen Prozessen und psychischen Ereignissen obwalten, mußte die Psychoanalyse höchstens eine zugespitzte und einseitige Anwendung der längst bekannten psychobiologischen Prinzipien bedeuten.

Trotz der Anerkennung des psychophysiologischen Parallelismus als allgemeiner Arbeitshypothese ist die gesamte Praxis des medizinischen Unterrichts bis heute meistenteils nicht nur apsychisch, sondern auch antipsychisch, d. i. materialistisch orientiert.[1] Sogar die Psychiatrie, deren Ziel, wie man es auch deuten mag, letzten Endes doch das Verständnis und die Erleichterung psychischer Qualen ist, zieht nicht in vollem Maße diese Konsequenzen aus dem Prinzip des Parallelismus. Die Vertreter der Psychiatrie richten sich nicht immer nach der Psychologie, welche von der

---

[1] Daß der Psychologie als einer streng abgegrenzten Wissenschaft trotz der Bemühungen vieler einsichtsvoller Vertreter der medizinischen Pädagogik noch kein selbständiger Platz in den medizinischen Fakultäten eingeräumt ist, ist in diesem Zusammenhang ein sehr bezeichnendes Faktum, wenn man bedenkt, daß nach dem Parallelismus als Arbeitshypothese auch im Unterricht der Psyche eine ebenso wichtige Rolle wie der Angelegenheit des Körpers zukommen muß.

Mannigfaltigkeit der wirklichen Erfahrung ausgeht, sondern begnügen sich neben einer exakten Erforschung der Gehirnpathologie mit mehr oder minder geistreichen psychologischen Konstruktionen ad hoc, bei denen das Hauptverfahren ist: die Übersetzung der vagen physikalisch-physiologischen Hypothesen in eine psychologisch klingende Sprache. Diese Surrogate der Psychologie verdanken ihre Genesis offenbar dem materialistischen Bestreben, die Psyche nach dem Bilde der physikalischen Mechanik zu konstruieren.

Die materialistische Tendenz vieler moderner Biologen, die doch das Lebensganze vor Augen haben sollen, zeigt sich schon in ihrer ängstlichen Vermeidung des Wortes Leben. Mit dem Hinweis, daß wir noch nicht weit genug in der Chemie und in der Elektrophysik der organischen Prozesse vorgeschritten sind, fühlen sie sich der Verpflichtung enthoben, die Einheitsfunktionen des Organismus zu untersuchen, und verwerfen daher praktisch auch das eigentliche Studium der Psyche als der Domäne der vornehmsten Einheitsäußerungen des Lebens.

Der Durchschnittsphysiker meint heute noch in allem Ernst, daß die qualitativen Licht- und Farbengegebenheiten, von welchen er in seiner Theorie des Lichts ausgeht, in Wirklichkeit nicht bestehen, und daß nur die berechneten (!) Wellenlängen des postulierten Äthers (!) real sind. Es gibt noch viele Naturwissenschaftler, denen der Hinweis auf die erkenntnistheoretische Widersinnigkeit solcher Perversion des Wirklichkeitskriteriums als eine Sophistik erscheint.[1]

Die breiten Schichten der Halbgebildeten und darum der ganz Verbildeten führen noch heute in selbstgefälliger Dumpfheit das geflügelte

---

[1] Ich glaube, daß viele den sehr tüchtigen und einsichtsvollen Naturwissenschaftler kennen, der in jeder Klärung der philosophischen Voraussetzungen der Wissenschaft eine eminente Gefahr für den naturwissenschaftlichen (sage materialistischen) Betrieb sieht und dementsprechend seine Schüler vom Besuch der philosophischen Vorlesungen, womit auch Psychologie gemeint wird, abhält.

Wort von der „Ausscheidung der Gedanken durch das Gehirn" und dergleichen leere Redensarten mehr im Munde.

Dieser extensiven Ausbreitung des Materialismus entspricht die intensive Einwurzelung der materialistischen Attitüde in den durch sie beherrschten Geistern. Das kann man schon aus der instinktartigen alogischen Aggressivität ersehen, mit welcher der angegriffene Materialist sich jeder Kritik seiner Weltanschauung entgegenstellt. Alle immanenten Analysen der materialistischen Unzulänglichkeiten, alle erkenntnistheoretische Kritik seiner Voraussetzungen, alle Konfrontationen des Materialismus mit dem abweichenden Sinn und Gehalt des wissenschaftlichen Besitzes, womit jede Erkenntnistheorie und Metaphysik seit 50 Jahren ihre Auseinandersetzung beginnt, werden, fast möchte man sagen, überhört von den Materialisten und gleichen wirklich einem scharfen Schießen in einen großen Sandhaufen.

Es ist daher, zuerst bloß psychologisch gesehen, ein aussichtsloses Verfahren, wenn man durch bloße Kritik die materialistische Theorie entkräften möchte. Es ist aber auch methodisch ein nicht weit genug durchtastendes Verfahren. Denn die unleugbare Verzauberung vieler Geister durch den Materialismus hat allen Zeichen nach viel tiefere Quellen als die logische Nicht-Einsicht in die rationellen Kriterien der objektiven Wirklichkeit. Zu einer Weltanschauung, der gegenüber alle rationellen Kriterien kraftlos erscheinen, muß daher eine Stellung genommen werden, die tiefer als bloß in das Rationale greift und die darum aus Schichten schöpfen muß, aus denen die rationellen Kriterien selbst erst erwachsen.

Jede Weltanschauung ist schließlich nicht nur eine Theorie der Welt, sondern eben eine tätige Anschauung derselben, d. h. sie geht zurück auf eine intuitive Besitznahme der konkreten Gegebenheit der Welt in ihrer spezifischen Ganzheit; sie ist ein Versuch einer wirksamen Lebensorientierung, einer Festklammerung in dem apodiktischen Grund des primitiven Seins. Diese „psychognostische" Besitznahme des Gegebenen in seiner Ganzheit geht ihrer Funktion nach jeder Rationalisierung in logischen Kategorien voraus, ebenso wie die sinnlich Fundierung unse-

rer Anschauung den Begriffen vorausgeht und ihnen das eigentliche Leben verleiht.

Will man also die materialistische Weltanschauung so durchleuchten, daß der alogisch bedingte Widerstand derselben fallen soll, so muß man die durchsichtige Atmosphäre der logischen Unzulänglichkeiten verlassen und dagegen versuchen, sich in die dunklen Schichten der Psyche zu vertiefen, aus welchen die materialistischen Wurzeln ihre Nahrung und Kraft holen. Man muß einmal die theoretisch kritische Position gegenüber dem Materialismus, die tausendfach ausgeübt worden ist, verlassen und psychognostisch zu erklären suchen, warum diese Kritik trotz ihrer theoretischen Unanfechtbarkeit erfolglos bleiben mußte. Man muß einmal gegenüber einer Philosophie, die zu einer intensiven und extensiven Geistesättitüde geworden ist, sich nicht logisch und theoretisch, sondern einfühlend und hineinschauend verhalten. Man muß m. a. W. die Psychogenesis der materialistischen Weltanschauung aufzudecken suchen, will man zu ihr eine Stellung finden, von der aus nicht bloß eine theoretische Beurteilung, sondern auch eine weltanschauungsentscheidende Handlung vorgenommen werden kann.

Wenden wir uns zu den geschichtlichen Urquellen des Materialismus in hellenischen Kosmogonien. Man ersieht leicht, daß das System von Demokritos nur eine letzte Vollendung auf dem Wege bildet, den alle griechischen Kosmogonien betreten, um die Welt auf eine überschaubare einfache Einheit zu reduzieren. Für die primitiven Kosmogonien erwächst das Prinzip dieser Einheit aus diesen oder jenen plastisch und anschaulich heraustretenden Elementen des engen Milieus, in dem der Mensch sich zuerst bewegen muß, wie z. B. Feuer, Wasser, Luft und Erde. Im Materialismus von Demokrit werden aber die Elemente der Plastik selbst zum Prinzip der Welt erhoben. Der in den biologisch-primären Erlebnissen wiederkehrende Eindruck des Gegenständlichen, der sich abhebenden Kompaktheit des gegen uns und in sich abgegrenzten Stoffes, der Materie, die uns einen Widerstand leistet – das ist die erste Komponente der Plastik. Der wiederum zu den wichtigsten sinnlichen Ori-

entierungen gehörende Eindruck der Bewegung – die sichtbare oder tastbare Ausbreitung des plastischen Widerstandes oder die dynamische Ausfüllung des Raumes (der durch die Materie statisch ausgefüllt wird) – das ist die zweite Komponente der Plastik.

Die Materie und ihre Bewegung sind zusammengenommen die anschauliche Repräsentation des Raumes als der Voraussetzung aller Plastik. Materie und Bewegung sind daher nichts anderes als die psychologisch eindrucksvollsten und die biologisch wichtigsten Orientierungen in dem räumlichen Milieu, das mit unserer leiblichen Existenz unabscheidlich verbunden ist. Die anschauliche Leibhaftigkeit, die Greifbarkeit und Tastbarkeit in jedem Sinne des Wortes, die Einfachheit der Ausfüllung, die „geometrische" Klarheit, kurz gesagt, alle Prädikate, die der Plastik zukommen, sind daher zu gleicher Zeit die Qualitäten, die die Welt um uns herum gerade besitzen muß, wenn wir sie bequem in den biologisch-primären Besitz nehmen wollen.

In der Tat, die anschauliche Gegebenheit ist diejenige Form, in der uns die Dinge selber leibhaftig ohne fremde Vermittlung entgegentreten. Die Anschaulichkeit ist die psychologische Wendung der biologischen Tatsache, daß die betreffenden Dinge zu uns in einer räumlichen Distanz stehen, und sie ist daher ein Zeichen dessen, daß mit der Überwindung der räumlichen Distanz die Sachen selber und nicht ihre bloßen Repräsentationen in unseren reellen Besitz kommen.

Der Besitz ist nur dann vollkommen, wenn die Dinge auf eine eindeutige Manier festgehalten und inventarisiert werden. Dasjenige, was für die Praxis die Faßlichkeit der Dinge im materiellen Besitz ist, bedeutet aber in theoretischer Wendung die Ausmeßbarkeit und Auszählbarkeit, welche wiederum die Auflösbarkeit der Dinge in lauter gleiche Elemente voraussetzen, da nur solche zahlenmäßig fixiert werden können.

Klarheit und Überschaubarkeit sind wiederum nichts anderes als psychologische Formen für die Tatsache der mühelosen Einordnung der betreffenden Dinge in vorbestimmte und praktische Kategorien. So ist die plastische Greifbarkeit nicht bloß ein Symbol, sondern auch reale Qua-

lität, die denjenigen Dingen zukommt, die wir im primären Sinne des Wortes in Besitz nehmen, d. i. räumlich ergreifen können. Dieser primäre Sinn des Besitzes spiegelt sich auch noch in dem Ausdruck für den geistigen Besitz der Sachen, welcher ja nicht anders lautet als: das Zusammenfassen, das Begreifen.

Die biopsychische Bedeutung der Prädikate, die wir alle in das Wort „plastisch" zusammengefaßt haben, erklärt auch den Umstand, daß ihnen als Hinweisen auf geordnete geistige Zustände zu gleicher Zeit auch ein hoher theoretischer Wert beigelegt wird. Besonders in Gefühlen des Durchschnittsmenschen, der ja zu allen Zeiten noch ganz im primitiv Biologischem verankert ist, wird heute ebenso wie in der Morgenröte unserer Kultur die Anschaulichkeit unendlich höher geschätzt als bloße und blasse Begrifflichkeit. Auch für den modernen Geist ist Klarheit ein Lob und Dunkelheit ein Tadel. Auch für unsere Begriffe ist Einfachheit ein Zeichen der Wahrheit, überschaubare Proportion ein unleugbares Attribut der Schönheit, das Sehen- und Tasten-Können Garantie für die Realität, das Auszählen und Ausmessen der höchste Typus der Wissenschaftlichkeit.

Aus diesen Wertungen spricht der Geist, welcher die Stabilität des Seins, die Endlichkeit der Realität und ihre Formbestimmtheit, die Endgültigkeit des Universums behauptet. Die plastisch zurecht gemachte Welt ist die bequemste, daher auch die wahrste - dies ist die letzte Begründung der Geistesattitüde, die die Welt von der Plastik aus begreift und die Realität somit nach der biologischen primitiven Brauchbarkeit formt.

Neben dieser Festklammerung der massalen Psyche an der Stabilität und der Endbestimmbarkeit des Seins, die typisiert ist im klassischen Materialismus, kommt schon in der griechischen Philosophie eine andere Urtendenz der in die Stabilität und Bestimmbarkeit nicht aufgehenden Psyche auf. Sie treibt den Geist, die abgeschlossene Materialität des Seins in die Dynamik des Werdens aufzulösen und somit die Unzulänglichkeit der anschaulichen Greifbarkeit darzutun. Doch daß dem „massal" und plastisch orientierten Geist solche Philosopheme nicht behagen können, bezeugt schon der Umstand, daß der tiefste Wortführer dieses Typus in der

griechischen Philosophie, Heraklitos von Ephesos, von seinen Zeitgenossen durch den Beinamen „der Dunkle" gekennzeichnet wurde. Gegen die heraklitische Philosophie, gegen die Auflösung des faßbaren und daher a priori abgegrenzten, nur meßbaren und daher notwendig diskontinuierlichen Seins in die mehr formlose fließende, also nicht greifbare Kontinuität des Werdens, mußte der Instinkt des gesunden Durchschnitts eine tiefe Abneigung haben. Auch heute zeigt dieser Instinkt eine Aversion gegen die Philosophie, welche die begriffliche Faßbarkeit, die restlose Rationalisierung und die anschauliche Exemplifikation preisgibt zugunsten der Erlebnis-Intuition und Erlebnis-Wahrheit.

Aus derselben instinktiven Abwehr gegen die Lockerung der zu unserer Bequemlichkeit zurecht gemachten Welt ist auch die Abneigung gegen die Kunst hervorgewachsen, die die Stabilität der fixierbaren Erscheinung zugunsten der Lebensexpressivität abschüttelt. Dieselbe primitiv pragmatische Wertung kommt schließlich zum Vorschein, wenn der Materialismus diejenige Psychologie verneint, welche - vom Erlebnis ausgehend - aufgedeckt hat, daß die einfache, mechanische, assoziative Verbindung unter den mehr oder minder abgegrenzten und fixierten Vorstellungen im wirklichen psychischen Leben höchstens als Grenzfall vorkommen kann, und daß ihre ausschließliche Herrschaft im psychologischen Ablauf, wie es die sogenannte Assoziationstheorie behauptet, höchstens als pathologische Erscheinung auftreten kann. In diesen und vielen ähnlichen Verneinungen gibt sich immer dieselbe Opposition gegen die unverfälschte Wirklichkeit kund, die ihren dynamischen Tendenzen nach sich nicht in diese plastischen Kategorien hineinzwingen läßt.

Der Wirklichkeitssinn verlangt, daß man in der plastisch zurecht gemachten Welt nicht nur die wahre Natur des Seins ersieht, sondern bloß ein aus Bequemlichkeitsrücksichten zusammengefaßtes „stabilisiertes" Bild. Die biologische Tendenz der Umbiegung des wahren Seins nach den Bedürfnissen der menschlichen Existenz bringt aber mit sich, daß jede Äußerung der reinen Erkenntnis, die die wahre Natur pragmatistischer Umbildungen aufdeckt, einfach negiert wird. Es ist also nicht so sehr die reine

Erkenntnis, die gegen die Werdensphilosophie sich erhebt, als vielmehr eine primitivere, praktisch-technische Stellungnahme, kurz gesagt: nicht eine urteilsmäßige Verneinung, sondern eine instinktmäßige Abneigung.

Dieselben psychologischen Beweggründe bilden auch die Wurzeln des uniformierenden Verfahrens der materialistischen Philosophie, die alles allein im Gleichnis und im Zeichen der Materie zu sehen vermag. Zeigt die Welt nicht ohne weiteres die plastischen Prädikate, die in den Kategorien der Materie und der Bewegung sich ausdrücken, nun, dann müssen sie ihr aufgezwungen werden; denn die praktische Beherrschung der Welt kann sich bloß dieser Kategorien bedienen. Der elementare Inhalt der Welt, ihre letzte einfache Struktur wird in dem materialistischen Verfahren der Welt zugesagt, nicht weil sie die Wirklichkeit ausmachen, sondern umgekehrt – über den Charakter der Wirklichkeit entscheidet im Materialismus der Umstand, daß nur die plastischen Kategorien und plastischen Elemente in die Wirklichkeitssphäre der primitiven Besitznahme fallen. Nicht die Wirklichkeit begründet das Quale des materialistischen Urprinzips, sondern umgekehrt, das materialistische Prinzip bestimmt, wie die Wirklichkeit aussehen muß. Die materialistische Attitüde ist daher letzten Endes nicht eine reine Theorie der Wirklichkeit im strengen Sinne des Wortes, für welche sie sich immer ausgibt, sondern ein bloß theoretisch sich gebärdender Akt der praktischen Formierung der Welt nach vorbestimmten Zwecken.

Materialismus contra Naturwissenschaft und Psychologie

Diese verborgene Tendenz der materialistischen Weltanschauung – die Realität in die Technizität aufzulösen – schimmert auch durch die Stellung des Materialismus zur Naturwissenschaft. Für den Materialismus ist der ideellste Typus der geistigen Betätigung die Naturwissenschaft. Doch dies nicht ausschließlich kraft des Umstands, daß die Auffassung der Materie als Urprinzip des Geschehens eine Wahrscheinlichkeit bekam durch die Voraussicht einer scheinbar unendlichen Ausdehnung der physikalisch-mechanischen Betrachtungsweise auf alle Wirklichkeiten. Wenn auch die Gesetze, die die Materie unserer irdischen Substan-

zen beherrschen, eine scheinbar mühelose Anwendung in den Tiefen des organischen Lebens ebenso wie in den Höhen des Weltkosmos fanden, so waren es in erster Linie die praktischen Erfolge der Wissenschaft von der Materie, die dem Materialismus imponierten. Die Wissenschaft, die uns gelehrt hat, nicht nur organische Produkte unseres Körpers außer dem lebendigen Organismus, sondern auch die praktisch so geschätzten Anilinfarben herzustellen, eine Wissenschaft, die es fertig gebracht hat, jede Materie in die chemische Retorte einzusperren und dort zu unserem Profit alle Evolutionen nach unserem Wunsche durchzumachen; die Wissenschaft, die uns in den Stand setzt, die geheimnisvolle Elektrizität in unermüdliche und gehorsame Pferdekräfte umzuwandeln - diese Wissenschaft verdient sicher zum einzig festen Grundstein der Weltanschauung gemacht zu werden. Denn wenn die Theorien wandelbar sind und auch täuschen können, so sind doch die Erfolge der Naturwissenschaft für ewig unerschütterlich und nicht zu enteignen; die Täuschungen können bloß in Deutungen, nicht aber im Besitz der Sachen liegen.

Dies ist ungefähr der Gedankengang, der die materialistische Auffassungsweise speist und sie als letzte Konsequenz der Naturwissenschaft hinstellt. Die Naturwissenschaft ist hier bloß der systematische Ausbau der Mittel, mit welchen allein die Natur beherrscht werden kann, und darum ist die Naturwissenschaft der einzige Weg, wie wir zu der Realität gelangen können. Der Materialismus stützt sich nicht auf die Naturwissenschaft, weil sie Realitäten vermittelt, sondern weil sie uns lehrt, die Welt zu beherrschen. Die Realität ragt in den Materialismus bloß von der Seite ihrer Beeinflussung hinein.

Der theoretische tiefste Sinn der Naturwissenschaft wie jeder strengen Wissenschaft ist aber solcher pragmatischen Einstellung auf Realität gerade entgegengesetzt. Denn alles Forschen der Naturwissenschaftler ist darauf gerichtet, die Realität zu ermitteln, so wie sie an sich, unabhängig von irgendwelcher Beeinflussung ist. Die Naturwissenschaft ist objektiv, weil sie die subjektiven menschlichen Faktoren: den Einfluß der Auffassungsweise, der persönlichen Stellungnahme, der

Hoffnungen und Erwartungen auf die Erkenntnis der Realität gerade auszuschließen bestrebt ist. Der tiefste Sinn des experimentellen Verfahrens der Naturwissenschaft ist: die letzten Reste der Beeinflussung der Realität, nämlich Beeinflussung durch das erkennende Subjekt selbst, auszumerzen. Die Isolation der Erscheinung, die Variation der objektiven Bedingungen, die Verifikation durch automatische Registrationsmittel, die Nachprüfbarkeit der Resultate durch jeden folgenden Forscher, die quantitative, exakte Formulierung sind alles Mittel zur Verhütung jeder, auch der geringsten Vergewaltigung der Realität, die den Tod der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise bedeutet. Für den Naturforscher steht und fällt sein Objekt mit der Voraussetzung, daß die Realität durch das Forschungsverfahren nicht um ein Jota verändert wird. Denn wäre dies der Fall, so würde sich der Naturforscher des wahnwitzigen Vornehmens schuldig machen, die Realität zu ermitteln, wie sie an sich ist mit Hilfe eines Verfahrens, durch welches die Realität „an sich" eo ipso aufgehoben wird.

Der tiefste erkenntnistheoretische Sinn der Naturwissenschaft ist somit die Einstellung auf den absoluten Wert der Realität an sich und auf eine Erkenntnis als eine solche Teilnahme an der Realität, durch welche sie in ihrem Sosein nicht beeinträchtigt wird. Dem materialistischen Instinkt aber ist die Realität kein Selbstzweck, sondern ein Mittel, die Erkenntnis eine sekundäre Tätigkeit, die ihren Sinn aus ihrer Zweckbestimmung erhält, das Sosein bloß die Stufe zum Wozusein, Erkenntnis eine Teilnahme an der Realität, durch welche sie gerade beherrscht wird. Der Materialismus beruft sich daher auf die Naturwissenschaft letzten Endes nicht, weil sie Naturrealitäten vermittelt, sondern trotzdem sie dies tut, und nur aus dem Grunde, weil die Naturwissenschaft uns solch eine bequeme und biologisch vollkommene Beherrschbarkeit der Natur an die Hand gibt.

Derselbe Mechanismus der technologischen Orientierung, welcher die Affinität des Materialismus zur Naturwissenschaft bestimmt, liegt auch zugrunde seiner Ablehnung von allem, was Psyche oder Subjekt oder Bewußtsein heißen mag.

Womöglich die prinzipiellste und eigentümlichste Qualität des Bewußtseins besteht darin, daß es als evidentes Selbsterlebnis jedes einzelnen Subjekts demselben uneingeschränkt zugehört, von ihm nicht losgetrennt werden kann, sein unbestreitbares Eigentum ist, vielleicht auch sein Prinzipium individuationis bildet. Jedes Erlebnis ist mein Erlebnis, das Bewußtsein ist eine in sich selbst abgeschlossene Sphäre des souveränen Ichs. Bewußtsein ist Zuflucht dessen, was nicht enteignet, nicht in Besitz genommen werden kann. Das Bewußtsein hat keine Ausdehnung, kann daher nicht im primitiven Sinne ergriffen und festgehalten werden. Es hat auch seinem Wesen nach keine Teilbarkeit, kann also letzten Endes nicht ausgemessen und inventarisiert werden. Das Bewußtsein ist nicht anschaulich, ist kein Gegenstand, demgegenüber die Distanz aufgehoben werden kann. Das Bewußtsein ist nicht im voraus bestimmbar oder berechenbar. Und wäre das Bewußtsein in einem einzelnen Falle zu berechnen, so setzt doch die Tatsache der Multiplizität der lebendigen bewußten Individuen der Vorbestimmbarkeit eine prinzipielle Grenze. Die Tatsache des Bewußtseins ist daher ein dicker Strich durch die Rechnung des Materialismus, eine Barriere für seine Tendenz, das Universum in plastischer Ergreifung in Besitz zu nehmen.

Alles, was sich als Grenze der Beherrschbarkeit offenbart, muß der Materialismus bestrebt sein, im theoretischen Aspekt als nicht existent zu erweisen. Der gute konsequente Materialismus leugnet daher das Bewußtsein als eine Realität, die ein eigenes Wesen hat und eigene Gesetze aufweist. Für den in der anschaulichen Plastik gefangenen Ur-Materialismus ist somit das Bewußtsein entweder eine Art der Materie oder eine Qualität derselben. Für den von der Erkenntnistheorie schon berührten Materialismus der „Gebildeten" ist das Bewußtsein entweder ein Schein oder eine Begleiterscheinung oder eine Wirkung der materiellen Vorgänge.

Nicht von den theoretischen Unzulänglichkeiten aller dieser fünf Auffassungen, die des öfteren und meisterhaft widerlegt worden sind, will meine Betrachtung handeln, sondern bloß von ihrem gemeinsamen Grundmotiv. In allen Abarten des Materialismus steht das Bewußtsein unter der

Herrschaft der selbst beherrschten Materie, so daß von der Eigenart des Bewußtseins nur so viel zugestanden wird, wieviel von der Seite der Materie zu beeinflussen ist, und nur dasjenige wird zugestanden, was mit dem Eingreifen und der Besitznahme verträglich erscheint. Ist das Bewußtsein eine Art der Materie oder ihre Qualität, – nun, dann ist seine theoretische Einordnung in das plastische Universum nicht noch apart zu bewältigen: denn wird die Materie und ihre Bewegung von uns beherrscht, so wird damit eo ipso auch die Ausdehnung der Herrschaft auf das Bewußtsein vollzogen. Ist das Bewußtsein eine Begleiterscheinung oder die Wirkung materieller Vorgänge, dann genügt es, dieselben zu beherrschen und ihren Ablauf im voraus zu bestimmen, will man auch das Bewußtsein mittelbar in den Kreis der Beeinflussung hineinziehen. Ist das Bewußtsein ein Schein, nun, dann braucht man sich um diesen Schein bei der Bestrebung, die Welt zu beherrschen, wahrlich nicht zu kümmern.

Diese technologische Orientierung der ganzen materialistischen Attitüde ist auch der Grund, warum der Materialist die schlagendsten Argumente gegen die Eigenart und Eigengesetzlichkeit des Bewußtseins in den Tatsachen der Gehirnanatomie und der gehirnphysiologischen Experimente zu finden glaubt: alle diese Tatsachen laufen nämlich hinaus auf eine von außen kommende und von außen zu dirigierende Beherrschung der Psyche. Kann man mit einer Abtragung der Herde im Gehirn auch das Bewußtsein sozusagen Stück für Stück abschneiden, mit anderen Worten, kann man in das Bewußtsein genau so eingreifen wie in die Materie, ja, dann ist die Beherrschung des Bewußtseins von demselben Typus und derselben Tragweite wie die Beherrschung der Materie. Daher, so schließt der Materialist, ist auch das Wesen des Bewußtseins dem der Materie gleich. Genügt eine tüchtige Dosis Alkohols, um die Gefühle des Menschen zu verändern oder eine morphologische Veränderung in der Gehirnsubstanz, um das ganze Vorstellungs- und Ideenleben in das Pathologische umzuwandeln, ja, dann ist das Bewußtsein eine qualité négligeable und nur die Materie ein wirkliches Agens. Wenn aber der

Angriffspunkt zur Beherrschung der Psyche ganz im Medium der Materie liegt, so ist es für den Materialisten sicher, daß zur Konstruktion der Welt die Materie allein ausreichen muß.

Solche Theoriebildung offenbart aber, daß der Materialismus die technische Beherrschung für den Realgrund hält, nach welchem die Realität konstruiert wird: denn er schließt von der Gleichheit der Beherrschungsmöglichkeiten der Materie und der Psyche auf Gleichheit ihres Wesens und gibt dem bloßen Angriffspunkt der Beeinflussung des Geistes – der Materie –, weil sie das technische Mittel dazu ist, den erkenntnistheoretischen Vorsprung.

Dieselbe technologische Orientierung der materialistischen Stellung zur Welt ist auch das psychologische Motiv dafür, daß der Materialismus den Kopf hochstreckt, sobald es wieder einmal gelingt, einen neuen Kanal zu finden, durch welchen die Psyche von der Materie aus beherrscht werden kann. So haben wir neuerdings gelernt, wie man durch Verpflanzung der Geschlechtszellen das Triebleben nach Belieben umbiegen kann. Welch ein herrlicher Ausblick auf die Möglichkeit einer totalen Unterwerfung der verborgensten psychischen Eigenschaften unter die willkürliche Vorbestimmung des Experimentators, welch eine Hoffnung auf eine restlose Auflösung der Psyche in eine Hausapotheke!

Absolute Beherrschung als Wurzel des Materialismus

Diese zur absoluten Beherrschung des totalen Universums treibende Tendenz des Materialismus ist die letzte Quelle seiner verneinenden Stellung zu den Sachen der Psyche. Das, was an der Psyche praktisch sich beherrschen läßt, kann dem Materialismus nicht imponieren und fällt darum unter das Ressort der Materie. Das, was an der Psyche der Beherrschung widerstrebt, wird als Wirklichkeit von der materialistischen Attitüde dekretorisch gestrichen, weil es keinen Angriffspunkt für die Beherrschung darbietet. Alles, was die Beherrschung zu schmälern droht, ist für den Materialismus aus der Weltanschauung als eine Sünde gegen die allheilige Materie zu entfernen. Die im Erlebnis gesicherte Freiheit wird als Illusion hingestellt und gegen sie das Ideal einer restlosen De-

terminierung des Weltalls ausgespielt, besonders deswegen, weil eine theoretische Anerkennung der winzigsten Freiheitsspähre dem stolzen Traum von der restlosen Beherrschung des Weltalls ein Ende macht. Anerkennung der psychischen Faktoren im organischen Geschehen — Annahme, daß diese Faktoren in die organischen Abläufe bestimmend eingreifen können, würde bedeuten, daß der mechanischen Beherrschung dieser Abläufe eine Grenze durch die autonomen Eigenheiten des Organismus gesetzt wird —, darum wird die Existenz dieser Faktoren geleugnet.

Teleologie wird als asylum ignorantiae verspottet, hauptsächlich nur, weil mit der Zielbestimmtheit zugegeben werden muß, daß das Weltgeschehen selbst mit seiner Richtungsbestimmtheit sich jenseits aller mechanischen Beeinflußbarkeit vollzieht. Aktivität, die nicht aus der Materie resultiert, wird als eine mythologische Vorstellung hingestellt, weil damit in das Bereich des Tastbaren und Faßbaren ein Faktor eingeführt wird, der bloß schlicht anerkannt und mechanisch nicht beeinflußt werden kann.

Nur wenn solche primär durch eine biologische Stellung zur Welt gespeisten Gründe wirksam sind, läßt sich erklären, wieso die offenbar evidente, in jedem Augenblick des Geisteslebens intuitiv sichere Realität der eignen psychischen Existenz durch den Materialismus übersehen werden kann. Nur die radikale Geringschätzung der schlichten Erkenntnis als letzter Quelle der Begründung kann uns dazu bringen, die Prinzipien, die erkenntniskritisch und methodologisch auf derselben Linie wie die mechanischen Faktoren stehen, als Weltanschauungssünden apriorisch aus der wissenschaftlichen Erklärung zu verbannen.

Es muß angenommen werden, daß daher nicht ein Erkenntnisdefekt in allen solchen Attitüden des Materialismus sich offenbart, nicht eine Blindheit, sondern ein Nichtsehenwollen, nicht eine Verblendung, sondern ein Augenzumachen. Die Abneigung gegen die Psyche ist im Materialismus nicht eine Sache der Vernunft, sondern eine Angelegenheit seines instinktartig funktionierenden Wollens — es ist ein Ressentiment-Mechanismus; was in den Bereich der totalen Besitznahme nicht

fällt, auf dessen Existenz wird verzichtet, muß verzichtet werden, weil anders die Beherrschung um Etliches verschmälert wird. Das Wollen leistet dann Verzicht, wenn das Können nicht genügend weit reichen kann. Das Wollen ist genötigt, in solchen Fällen nicht nur zu verzichten, sondern den Verzicht radikal zu maskieren, denn das ständige Non possumus ist eine gründliche Schwächung für die Willenstendenz. Bewußter Verzicht wäre eine Untergrabung des psychologischen Gerüstes der absoluten Beherrschungshoffnung, durch welche allein die materialistische Attitüde genährt wird. Meldet sich daher das Psychische trotz allem als unabweisliches Etwas, als eine nicht wegdisputierbare Gegebenheit, nun, dann muß es als eine Illusion gebrandmarkt werden. Die methodische Konsequenz, welche auch die unmittelbare Gegebenheit als eine Erkenntnisquelle betrachten will, muß ohne logischen Grund abgelehnt werden.

Das Unvermögen und die Not nimmt hier eine Umwertung vor; der primäre eindeutige Wirklichkeitswert des Bewußtseins und alles dessen, was in das Icherlebnis hineinfällt, wird als minderwertig hingestellt, weil diese Wirklichkeit durch reine Erkenntnismittel nicht zu beseitigen ist.

Die Erkenntnis selbst (als eine Tatsache) ist aber gerade eine Instanz zugunsten der Psyche, denn nur für eine Psyche hat die Erkenntnis einen Sinn. Die Erkenntnis als ein Charakter sui generis setzt etwas voraus, was etwas anderes als Materie ist, denn die Materie erkennt nicht eine andere Materie, sondern steht mit ihr immer bloß in einem komplexen Lage- und Bewegungszusammenhang. Die Erkenntnis – das Wissen um Etwas – hat dies Etwas zum Gegenstand, meint diesen Gegenstand als ein Reales. Die Materie aber, und wenn sie sich noch so fein bewegen soll, hat keinen Gegenstand (es wäre schon ein Unsinn, dies auszusagen), kennt kein Reales, sondern besteht einfach neben einer anderen Materie.

Ein Materialist kann erkennend meinen, daß tatsächlich nur eine Materie existiert – die Materie aber meint gar nichts. Daß aber neben der Materie auch noch etwas anderes existiert, existieren muß, beweist der Materialist selbst, indem er behauptet, daß nur von der Materie ein wirkliches Wissen besteht. Wenn er recht hat, dann besteht eben ne-

ben der Materie noch ein wirkliches Wissen davon als ein Faktum, für welches der Materialist selbst den Wahrheitswert beansprucht.

Um sich aus diesem Zauberkreis der Erkenntnis zu retten, bleibt dem Materialisten nichts anderes übrig, wie die Erkenntnis als eine Instanz in Sachen der Wahrheit überhaupt zu leugnen und in der Wahrheit selbst nichts anderes als einen Ausdruck seiner Einstellung auf das Ergreifen der Außenwelt zu sehen. Wir haben gesehen, daß auf alle Fälle diese pragmatische Drehung der Wahrheit um die Achse der biologischen Existenzbedingungen von dem Materialismus selbst und seiner Wahrheit gilt, die in dem absoluten Beherrschungswunsch des Mikro- und Makrokosmus wurzelt.

Solange diese Wurzeln des Materialismus lebendig bleiben, solange der Menschengeist dieses Desiderium als die Vollendung seiner Bestimmung hier auf Erden erleben wird, so lange bleibt auch die materialistische Attitüde mit allen ihren Konzequenzen lebendig.

Nun wird man verstehen, warum die Materialisten den antimaterialistischen Argumenten gegenüber eine Haltung annehmen, die mehr einer biologisch primitiven Abwehr als einer erkenntnismäßigen Stellungnahme ähnelt. Es muß jetzt auch klar sein, daß gegenüber der Virilität der materialistischen Weltanschauung, die eben eine Weltbehandlung im originären Sinne des Wortes ist, keine reine Weltanschauung, sondern eine tätige Stellung zur Welt in ihrem Ganzen ins Feld geführt werden muß.

Über diese Stellungnahme zum Materialismus muß letzten Endes nicht die Erkenntnis, sondern der Wille entscheiden. Akzeptiert man die Beherrschung des Außen und des Innen als das Seinsollende, als das Gute, dann kämpfe man auch nicht gegen den Materialismus, sondern akzeptiere alle seine Konsequenzen. Diese Konsequenzen sind: die Streichung der Seele, die Vernichtung der Freiheit, die Begrenzung der Selbstbestimmung des Individuums, die Leugnung des Heils außer durch den unmittelbaren Besitz der Dinge. Die Konsequenz des Materialismus ist auch die Anwendung aller äußersten, gewaltmäßigen Mittel, um den Be-

herrschungswillen zu befriedigen. Denn genau so wie der absolutistische Staat sich nur durch Beseitigung der sich nicht Unterwerfenden behaupten kann, genau so kann die absolute Beherrschung des Weltalls sich nur durch die Ausschaltung des Nichtbeherrschbaren, des Nichtmateriellen behaupten.

Man nehme ja diese Konsequenzen nicht zu leicht, nicht zu theoretisch hin. Die Umbiegung der materialistischen Weltanschauung in das Praktische liegt besonders nahe, da ja doch diese Weltanschauung selbst nichts anderes ist als ein Ausdruck eines praktischen Wunsches gegenüber der Welt. Wozu die Begierde nach dem Besitz der Dinge, der absolute Beherrschungswille in der Praxis führt, hat die Welt gerade aus dem noch nicht abgeklungenen Gestern zur Genüge gelernt. Diese bittere Lehre wird solange dauern, solange der Beherrschungswille noch existieren wird, und solange der Besitz der Dinge als das Höchste, die Psyche als ein Nichts gelten wird.

Die materialistische Weltanschauung ist der adäquateste Ausdruck der technischen, begehrenden, gewalttätigen Stellung zur Welt. Die „Erkenntnis"-Theorie dieser Stellung zur Welt dreht sich um den Begriff der Bewegung als der Versinnbildlichung der Kraft, ihre effektive Moral dreht sich aber um die ädaquate Tatsache der Gewalt als Mittel zur Technisierung, Beherrschung und Besitznahme des ganzen Universums. Sagt man „Ja" zu irgend einem Ring dieser Kette, so ist man gezwungen, auch alle Antezedenzien und Konsequenzen anzunehmen. Lehnt man aber die autokrative Stellung zur Welt oder eines der Mittel zu ihrer Verwirklichung ab, so muß man sich auch entschließen, alles damit Zusammenhängende über Bord zu werfen. In der geistigen Welt gibt es keine halben Entscheidungen.

Wille zur Beherrschung als Ursprung des Idealismus

Der geistige Globus, dessen sichtbaren Ausdruck die Philosophie bildet, scheidet sich in zwei Hemisphären. Zwei seelische Stellungnahmen zur Welt gibt es, in denen zwei entgegengesetzte philosophische Attitüden wurzeln.

Das philosophische Staunen, aus welchem nach Plato jede Philosophie hervorgeht, das erste Stehenbleiben mit starren weit geöffneten Augen, das stille Insichgekehrtsein vor der Unermeßlichkeit um und in uns trägt in sich Elemente zweier geistiger Erlebnisse. Dies sind Furcht und Demut. Aus jedem dieser Erlebnisse – bei seiner Alleinherrschaft über die Seele – entsteht ein eigener, mit dem anderen unversöhnlicher Typus des Philosophierens.

Die Furcht ist eine negative Stellungnahme gegenüber der bedrükkenden, beunruhigenden, vernichtenden und darum gefährlichen Mannigfaltigkeit des Gegebenen. Demut dagegen ist eine positive, dankbare Verhaltungsweise zur Welt, die rücksichtslose Annahme des ganzen Kosmos, wie er auch sei als Quelle des Reichtums, als Gnade, als sich über uns ergießende nie erschöpfende Fülle des Seins. Demut ist sich Beugen in Bewunderung und Liebe vor dem unendlichen Geschenk des Erscheinenden, des Lebendigen, der eigenen Erlebnisse und der sich offenbarenden Göttlichkeit.

Aus Furcht, aus innerem Bedrängtsein, aus Negation der gefährlichen bösen Mannigfaltigkeit entsteht das Bedürfnis nach Beherrschung dieses Erregers unserer Furcht. Aus Demut wächst das reinigende Gefühl der Abhängigkeit von dem Höheren, die Richtung des Gemüts auf das Unendliche, die frohe Dankbarkeit für die Teilnahme an dem Reichtum des Alls. Aus Demut wird die Liebe, aus Furcht der Wille zur Beherrschung geboren.

Man verwechsle nicht diesen Willen zur Beherrschung mit dem Willen zur Macht. Der Wille zur Beherrschung, das Streben zu umfassen, unterzuordnen, in Besitz zu nehmen ist seinem Wesen nach etwas ganz anderes als der nie gesättigte, mit jeder Befriedigung ins Unermeßliche wieder sich steigernde, sich stolz gebärende Wille zur Macht. Wille zur Macht erwächst aus Überfluß an eigener Kraft, er hat kein eigentliches Ziel außer sich selbst, ist Entfaltung aus einer inneren Notwendigkeit, aus Bewußtsein mehr zu sein als die Umwelt. Der Wille zur Beherrschung entsteht dagegen aus dem sicheren Gefühl minder zu sein als die Welt,

aus Mangel, aus Sorge, aus Unvermögen, das Ganze um uns zu ertragen. Nicht aus innerer Notwendigkeit entfaltet sich der Wille zur Beherrschung, sondern aus Reaktion gegen die Übermacht der Umwelt, sein Ziel ist letzten Endes Konsumtion – Verbrauch, Ausnutzung und Abnutzung.

Darum ist der Wille zur Macht eine moralische Kategorie, der Wille zur Beherrschung eine technologische Angelegenheit der menschlichen Seele. Eine Weltanschauung, die auf dem Boden des Willens zur Macht steht, muß daher wesensgemäß ganz anders orientiert sein, als die Weltanschauung, deren Motive im Willen zur Beherrschung wurzeln. Um bloß Grundsätzliches hervorzuheben: Der Wille zur Macht bedarf zu seiner Entfaltung gerade der Betonung des Gegenstandes, des Widerstandes, des dualen Bau's der Welt; hier das machtvolle, aber den Gegenstand nicht produzierende Ich, dort die der Macht des Ich sich widersetzende Totalität der gegenstrebenden Kräfte der Welt. Denn gibt es nicht ein an sich mächtiges Sosein der Welt, eine ursprüngliche und göttliche Autonomie, einen Reichtum der Welt und der Individualitäten, dann gibt es auch keine richtige Befriedigung des Machtstrebens, das immer etwas überwinden muß, was der Macht gewachsen ist, dann gibt es ein bloßes Spiel für Machtschwächlinge, für die es sich nicht um die Macht über die Gegenstände, sondern um ihre Unterwürfigkeit handelt.

Der Wille zur Beherrschung erreicht daher seinen Höhepunkt im Gegensatz zur Einstellung des Machtwillens in der absoluten Aufnahme des Gegenstandes in das produzierende Subjekt, in der Leugnung seiner ursprünglichen Autonomie. Das Bedürfnis nach Beherrschung ist nur dann befriedigt, wenn ein absolutes Ergreifen, die restlose Unterordnung des Alls stattgefunden hat. De fakto ist dies für den Menschen ein nie Erreichbares. Nur im Plane einer theoretischen Umarbeitung des Alls kann die Unterordnung des Alls annähernd symbolisch verwirklicht werden. In der theoretischen Umarbeitung wird dies Ziel dadurch erreicht, daß dem zu beherrschenden Gegenstande in erster Linie die Möglichkeit abgesprochen wird, aus sich selbst wahrhaft existieren zu können. Wenn das Einzelne, das sich in der Mannigfaltigkeit auslebt, kein eigenes We-

sen besitzt, keine wirkliche Individualität hat, dann ist ihm schon, theoretisch wenigstens, etwas von seiner vitalen Stoßkraft genommen.

Somit äußert sich das Bedürfnis nach Beherrschung des Alls in der theoretischen Form dadurch, daß der wirklichen Welt zuerst die Wirklichkeit genommen wird. Dazu aber muß das All in zwei ungleichwertigen Aspekten geschaut werden können: Die Mannigfaltigkeit, das Einzelne, das Individuelle wird aus innerer Ratlosigkeit als Phaenomen, als bloße Erscheinung angesprochen, d. h. als etwas, was wahrhaft für sich nicht existiert und eine bloße Abwandlung der Realität im Auge des unvollkommenen Beobachters bildet. Die Realität aber, dieser hauptsächlichste Aspekt des Alls, soll das Ewige, das wahrhaft Seiende, der Grund aller Erscheinungen sein. Im Gegensatz zu der Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt wird die Realität als eine Einheit, als eine vollkommene Identität mit sich selbst, als ein Alleins, das die Mannigfaltigkeit in einer einfachen Formel zu umfassen vermag, gedacht. Denn die einfache Formel, in der die Mannigfaltigkeit geborgen werden kann, ist das einzige Mittel, um im theoretischen Plane wenigstens die Beherrschung der Welt restlos zu verwirklichen.

In seiner psychologischen Struktur ist dies Verfahren annähernd analog der primitiven Zauberhandlung. Der Beschwörer des Bösen sprach die Welt und die Seele – aus Unvermögen, sich darin zurechtzufinden – als das Reich der Dämonen an. Aus Furcht und Bedrückung und Unvermögen griff er zur symbolischen Handlung, er zeichnete eine Zauberfigur vor sich hin, er verbarg sich hinter den Grenzen einer einfachen geometrischen Figur, eines Kreises oder eines Dreiecks und glaubte dadurch das heranstürmende Böse in Bann zu halten.

Eine einfache „geometrische Formel" der Realität wird auch durch den absoluten Monisten – ob er Idealist oder Materialist ist – konstruiert, um die dauernde, letzthin geltende Bemächtigung über die Mannigfaltigkeit des Seins zu beschwören. Und mit dieser Formel glaubt der Monist das Rätsel des Werdens gelöst zu haben. Wie immer und überall wird auch hier aus der Not eine Tugend gemacht; aus dem sich nicht Zurecht-

finden-können in dem Wirrsal der lebendigen Mannigfaltigkeit und der unbezwingbaren Individualitäten, aus dem Unvermögen, aus der menschlichen Beschränkung auf das bloß Einfache, das bloße Eins, wird eine Tugend – nämlich der Stolz des Verstandes gemacht. Hoch wird das Vermögen zu generalisieren und zusammenzufassen, zu subsumieren und zu binden gepriesen, mit dem man soweit gehen kann, bis endlich nichts anderes von der Welt übrig bleibt, als eine einzige einfache Formel.

Die monistische Alleins-Einerlei-Formel und die Beurteilung der lebendigen Mannigfaltigkeit als bloße Erscheinung, hinter der doch eine Realität waltet, sind zwei Mittel für eine und dieselbe Beherrschungstendenz: Was sich zusammenfassen läßt, wird in die Formel gebunden, der Rest ist ja nicht von Wichtigkeit, weil er bloße Erscheinungen repräsentiert.

Man verstehe diese Ausführungen richtig! In der wissenschaftlichen Literatur wird man sicher nirgends solche primitiven Äußerungen der monistischen Attitüde vorfinden. Der philosophisch hochstehende empirische Psychomonismus kann z. B. als philosophisches System nicht im mindesten durch das simplifizierende Schema charakterisiert werden. Aber es geht hier auch nicht um Skizze oder Kritik des systematischen Gehaltes eines individuell ausgebildeten Philosophems, sondern um die nackte Tendenz, die einer ganzen philosophierenden Geistesrichtung eigen ist.

Wenn die Philosophie das Recht des Verstandes proklamiert, das Leben des Universums abstrakt zu behandeln, so ist der Versuch nicht minder gerechtfertigt, einmal das Leben der Philosophie selbst in ein Schema zu zwingen.

Nur in einer solchen grob abstrakten Darstellung, die die Tendenz nackt herausstellt, werden die letzten psychognostischen Gründe aufgedeckt, aus denen eine philosophische Attitüde gespeist wird – wenn auch die Philosophen selbst, die dieser Attitüde den wissenschaftlichen Ausdruck geben, nichts von diesen Gründen wissen.

Doch nicht alle Monisten sind sich ihrer letzten Stellungnahme zur Welt nicht bewußt. Der gewaltigste aller Monisten, der verstanden hat, die Mannigfaltigkeit der Gegensätze in der Welt erst in Kategorien der Thesis und Antithesis logisch zu vertiefen und für die Ewigkeit zu rechtfertigen, um trotzdem nachher den gewaltigen Strom aller Gegensätze im Weltgeist aufzuheben – Hegel – preist den monisierenden Weltgeist in folgenden psychognostisch-bezeichnenden Worten:

„Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeist jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen; was ihm gegenständlich ist, aus sich zu erzeugen und es mit Ruhe dagegen (deswegen?! A.G.) in seiner Gewalt zu behalten" (Herausgehoben A.G.)

Auf das Behalten der Welt in der Gewalt des Ichs kommt's nämlich an. Was kann unsere lose, veränderliche, mannigfaltige, vergängliche und darum Sorge – bringende Welt festigen und bändigen? Nur etwas Ewiges, Unveränderliches, das die Vielheit vereinigt und keinem Zufall mehr ausgesetzt ist. Und da solch ein Etwas in der Welt der Gegenstände nicht vorzufinden ist, wird es hinter diese Welt als Realität gesetzt. Seine nähere Bestimmung muß aus der Negativität zu der Welt der Gegenstände erwachsen. Die Realität, die dem Gegenständlichen noch zukommt, muß eben deshalb nicht gegenständlich sein – m. a. W. sie muß den Charakter des reinen Bewußtseins tragen, welches immer auf Gegenstände gerichtet ist, Gegenstände hat und darum selber kein Gegenstand ist. Und da in diese Realität alles Gegenständliche münden muß, wird es als Welt-Bewußtsein, als absoluter Weltgeist gesetzt. Eine solche Realität, zu der alles Endliche zurückkehrt, ohne daß an ihr selbst dadurch etwas verändert wird, ist ein Ewiges, dem die Vernichtung nichts anhaben kann. Weist die Erscheinungswelt trotz dieser Zurückführung auf die all-eine Realität immer noch einen irrationalen Rest auf, stellt sie sich trotzdem hart und unbiegsam uns entgegen, gelangt durch ihre spröde Eigengesetzlichkeit das Weltbewußtsein nicht zur absoluten Herrschaft, kurz

gesagt, besitzt die Erscheinungswelt eigenes gegenständliches Wesen, dann gibt es nur ein Mittel, sie in Gewalt zu bekommen, nämlich wie Hegel es weiß, diese Gegenständlichkeit selbst aus dem Weltgeist entspringen zu lassen, sie als sein Erzeugnis zu behandeln. Die Beherrschungspotenz einem eigenen Erzeugnis gegenüber ist viel größer und das Machtbewußtsein ist viel radikaler als bei einer „an sich" gegenständlichen Welt, die bloß begrifflich unifiziert werden kann. Hat der Materialismus die voraussagende Beherrschung der Welt angestrebt durch die Annahme eines materiellen, alles umfassenden mechanischen Prinzips, unter welches auch die Psyche subsumiert wird, so hat sein Antipode, aber Bruder im Monismus, – der absolute Idealismus – in der Beherrschungstendenz noch einen Schritt weiter getan. Er hat die Weltmannigfaltigkeit unter ein Prinzip nicht bloß subsumiert, sondern sie aus diesem Prinzip auch entstehen lassen. Die monistische Tendenz beginnt mit Alleinheitslehre und endet im ontologischen Idealismus.

Vom „Sinn" der Erkenntnistheorien

Die geistige Prozedur, welche Hegel in seiner ontologischen metaphysisch aufrichtigen Sprache als Erzeugung der Gegenstände aus dem Weltgeiste bezeichnet hat, vollzieht auch der moderne, durch den Kritizismus durchgegangene Monismus, nur wickelt er sie in erkenntnistheoretische Formen ein. Denn die Erkenntnistheorie ist ein sicheres Mittel, die letzten psychischen Angelpunkte zu verbergen, auf die allein es für das Verständnis des weltanschaulichen Ursprungs einer philosophischen Theorie ankommt. Jede Erkenntnistheorie ist letzten Endes nicht die reine Theorie der reinen Erkenntnis, sondern der theoretische Ausdruck einer bestimmten ins Erkenntnismäßige übersetzten Verhaltungsweise gegenüber der Welt, Menschen und Gott.

Bei dieser nicht aus der reinen Erkenntnisquelle stammenden philosophischen Funktion jeder Erkenntnistheorie, die für den Erkenntnistheoretiker im schreienden, fast möchte man sagen beleidigenden Widerspruch mit den bewußten Zielen steht, die er sich setzt – muß ich etwas länger verweilen. Denn hier liegt ja gerade der Punkt, in welchem

die allerletzten Entscheidungen im Hinblick auf Welt und Mensch zusammenkommen und sich scheiden.

So liegt mir die Aufgabe ob, nachzuweisen, was in einem der folgenden Abschnitte geschehen soll – daß der Ausgangspunkt jeder ernst zu nehmenden Erkenntnistheorie – das unmittelbar Gegebene, – von dem man meinen sollte, daß es einen indiskutablen Beginn jeder reinen Erfahrung bildet, schon weltanschaulich abgefärbt ist. Schon in diesem Ausgangspunkte der Erkenntnistheorie muß diejenige entscheidende Stellungnahme zu Welt und Ich enthalten sein, welche nachher alle Ausgestaltungen der betreffenden Philosophie beherrscht.

Da jede Erkenntnistheorie einen apodiktischen Anspruch auf streng wissenschaftliche Objektivität macht und mit Entrüstung jeden bloßen Hinweis auf ihre instrumentale Rolle im Ganzen einer Weltanschauung zurückweisen soll, ist es nötig, etwas weiter auszuholen, um diesen Satz zu erhärten.

Es muß zugegeben werden, daß der Versuch der ersten Überschauung der Welt einen chaotischen Eindruck mit sich bringt, der nicht weicht, wie man auch versucht die konkrete Mannigfaltigkeit und Gegenstrebigkeit der Erscheinungen festzuhalten. Bei dieser Unfähigkeit, das Nichtgeistige zu bannen, findet der Geist bei Besinnung auf sich selbst einen festen Punkt in der Erscheinungen Flucht. Schon im lebendigen Ich, neben dem konkreten Bewußtseinsstrom, der beweglicher, veränderlicher und sprunghafter ist als die äußere Welt, findet sich eine ursprüngliche unmittelbar gegebene Ordnung. Im Ich findet der reflektierende Geist die Identität dieses Ich's bei aller Veränderung seiner Zustände und Inhalte. Im Ich findet sich eine Kontinuität der erlebten Dauer, des psychischen Werdens bei aller Sprunghaftigkeit der Erlebnisse. Und über aller Gegenstrebigkeit der Affekte, der Wollungen, der Motive herrscht das monarchische Prinzip des einen unteilbaren Ich's, die eine auf ihr Ziel gerichtete Manifestation der Persönlichkeit, der das ganze Treiben untergeordnet ist.

Es ist darum nicht nur begreiflich, sondern auch lebhaft einfühlbar,

warum das philosophische Staunen über die Welt in die Besinnung auf das Ich übergeht und von hier aus der Welt eine Ordnung zu geben versucht, indem sie als Produkt eines Prinzips betrachtet wird, welches im Ich ohne viel Mühe zu einer Übersichtlichkeit und Unterordnung führt.

Doch warum muß bei diesem legitimen Streben gerade die Erkenntnisfunktion die Rolle der fundamentellen Orientierung der Welt am Ich übernehmen, wie es das Postulat der meisten philosophischen Weltanschauungen ist – die alle die Erkenntnistheorie zum Grundstein der Philosophie machen? Die Erkenntnis ist zwar eine Beziehung des Subjekts auf die Totalität der Welt, eine Methode, die Welt einheitlich zu behandeln, eine Einheitsfunktion des Ichs. Aber es ist bloß eine Art der Demonstration der Einheit neben den anderen. Neben der Erkenntnis stehen nicht minder eminente und das Wesen des Ich konstituierende Einheitsstrukturen des Wertens und des Handelns. In der Wertungsaktivität wirkt sich das Subjekt als Ganzes ebenso aus wie in der Erkenntnis. Und im Vergleich zu der einheitlichen Inbeziehungsetzung des Ich's zur Welt, welche sich in dem tatkräftigen Handeln auswirkt, ist die Erkenntnisaktivität eine sehr blasse Umfassung der Welt. M. a. W. die einheitliche Funktion des Subjekts, die bei der Besinnung auf das Ich als das weltanschaulich Wertvolle sich herausstellt und prototypisch für die Welt selbst wird – äußert sich nicht bloß in der Erkenntnis, sondern auf alle Fälle nicht minder kräftig und wesentlich im Werten und Handeln.

Das erkennende Ich hat darum bei einer wirklich voraussetzungslosen Einstellung keinen ordnungs-theoretischen Vorsprung vor dem wertenden oder gar handelnden Subjekt. Ebenso ursprünglich wie die Erkenntnis ist auch die Wertung und Handlung und es ist theoretisch gesprochen eher zulässig und durchführbar, die Erkenntnis auf Wertung zurückzuführen oder auch als eine Abart der Aktivität aufzufassen als umgekehrt. Vom Standpunkte einer reinen Theorie, d. i. einer nur durch das Wesen der Subjektivität bestimmten Vision auf die Welt wäre man darum in einer Weltanschauungslehre eher gerechtfertigt, von einer Theorie des Wertens oder des Handelns auszugehen.

Die meisten Philosophien, besonders der idealistische Monismus ignorieren indes die ursprüngliche und weltanschauliche Bedeutung dieser nicht intellektuellen Einheitsfunktionen und fundamentieren ihr ganzes Gebäude ausschließlich auf dem Phänomen der intellektuellen Durchdringung der Welt – auf der Erkenntnis in ihren formalen Zügen.

Diese stillschweigende Überschätzung des Intelligiblen für die Begründung einer Weltanschauung hat keine stichhaltigen theoretischen Gründe. Auch die Behauptung, daß die Erkenntnis als solche, in ihrer reinen Ausgestaltung das Wesen der Welt nicht verfälscht und der Ausgang von der Erkenntnistheorie uns daher die Objektivität der Weltanschauung sichert, ist ein Satz, der ja, wie weiter zu zeigen ist, gerade dasjenige voraussetzt, was die Priorität der Erkenntnis erst rechtfertigen soll. Vorläufig sei nur bemerkt, daß in obiger Behauptung mit dem Begriff der Objektivität nur die Erkenntnisobjektivität, d. h. das Vermögen, allgemeingültige und notwendige Sätze aufzustellen, gemeint ist. Somit ist schon in dieser Einengung des Begriffes Objektivität die apriorische Bewertung der Erkenntnis implicite enthalten.

Wir müssen darum die Quelle dieser Schätzung letzten Endes in dem Nichttheoretischen suchen. Tatsächlich ist sie auf die Einsicht zurückzuführen, daß nur im Plane einer Theorie, welche die Erkenntnis zum Fundament der menschlichen Orientierung an der Welt macht, es möglich ist, die Weltmannigfaltigkeit im Subjekt zu verankern. Nur die Erkenntnis kann als eine aus sich heraus produzierende Aktivität behandelt werden, die der Gegenstände als solcher apriori nicht bedarf, weil sie die Gegenständlichkeit selbst erschafft. Weder aus der Wertung noch aus der Handlung kann man den Gegenstand entspringen lassen. Beide setzen wirklich den Gegenstand und sein apriori gerade voraus: die Wertung als eine Stellungnahme zu einer Objektivität hätte keinen Sinn, wenn das zu Wertende erst durch den Wertungsakt entstehen müßte. Und die Handlung zielt ja gerade auf eine Veränderung oder Umformung eines vor der Handlung anders Soseienden. Mit anderen Worten: weder von der Wertung, noch von der Handlung ausgehend, läßt sich im Plane einer Theorie eine völ-

lige, eine absolute Beherrschung (Produktion) der Welt durch das Ich durchführen. Dagegen das erkennende Ich kann der Welt Gesetze geben und dadurch auch zum Urzeuger dieser Welt werden. Denn die Welt als geordnete Einheit wird in der erkenntnistheoretischen Formulierung erst dann erzeugt, wenn ihr durch das Ich die Gesetze der Ordnung vorgeschrieben und auferlegt werden. Schwerlich läßt sich ein noch intensiverer Ausdruck für den Beherrschungswillen finden als diese sogenannte kopernikanische Wendung K a n t ' s, die in ihrer immanenten Entwicklung bei Hegel ins Ontologische verdichtet wurde und so ihre tiefsten Wurzeln offenbarte. Nur von der Erkenntnis aus kann das Gegenständliche seiner Autonomie beraubt werden. Und dies ist der psychognostische Grund, warum für den absoluten idealistischen Monismus die Erkenntnis den ursprünglichen und einzigen Ausgangspunkt jedes Philosophierens bedeutet.

Die Tragweite des Rationalismus

Wir sind zu der Einsicht vorgedrungen, daß für die Bevorzugung der Erkenntnis und daher auch der Erkenntnistheorie als Basis der Weltanschauung ein letzten Endes pragmatischer Gesichtspunkt entscheidend ist, nämlich ihre Brauchbarkeit für die theoretische Verwirklichung der nichterkenntnismäßigen Tendenz zur Beherrschung. Bei dieser Einstellung auf die Erkenntnis als den Weg zur absoluten Beherrschung müssen naturgemäß bloß diejenigen Erkenntnismittel als legitime Basis für die Erfassung der Welt gelten, welche die Beherrschungstendenz in ihrem intimsten Wesen widerspiegeln können. Dies ist, wie ich unten zeigen will, der Grund, warum die monistische Philosophie die offenbare Tendenz besitzt Erkenntnis gleich Rationalisierung zu setzen.

Daß diese rationalistische Tendenz mit dem Monismus eng verbunden ist, ist leicht zu ersehen. Im Materialismus äußert sie sich in der ausschließlichen Schätzung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, die den vornehmsten Typus der Rationalität repräsentieren. Im sogenannten logischen Idealismus ist es die Überspannung der rein formallogischen Sphäre auf die Gebiete der Anschauung, worin der Neukantianismus der Marburger Schule sich auszeichnet. Im kritischen Idealis-

mus ist es wiederum die Annahme, daß durch die Konstruktion des Subjektes der Erkenntnis als des logischen Korrelats aller möglichen Gegebenheiten das Erkenntnisproblem aufgeklärt ist. Im Psychomonismus Heymann's schließlich äußert sich die rationalistische Tendenz darin, daß er das Denken „ins Zentrum der Welt" setzt und seine Metaphysik auf der „Zuversicht" aufbaut, „daß bloß zureichende Gründe die Wirklichkeit ergründen können".

Nun wird niemand bestreiten, daß die Rationalität durch die festumrissenen Begriffe, die durchsichtige Einfachheit des Prinzips, die logische Verwurzelung der Einzelerkenntnisse in einem in sich widerspruchslosen System, die Evidenz der rein logischen Konsequenzen – und was alles noch zum Ideal der Rationalität gehört – wirklich einen sehr hohen Erkentniswert besitzen. Doch eine Gleichsetzung der Erkennbarkeit und Rationalisierung, welcher der Monismus sich schon in seinem Ansatz schuldig macht, ist sicher nicht aus den Erfahrungen (im bloßen Erkenntnisgeschäft gesammelt) abgeleitet. Diese Erfahrungen besagen im Gegenteil, daß die Rationalität nur eine besondere Art der Erkenntnis repräsentiert. Neben ihr steht vor allem die anschauliche Erkenntnis des Sinnlichen und des Nichtsinnlichen, das schlichte Erfassen der nicht rationalen Verhältnisse der Dinge und der seelischen Strukturen und Abhängigkeiten. Nehmen wir z.B. die Einsicht in die Struktur des sogenannten Farbenkörpers: „Die Totalität der Farben ordnet sich in eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit der Farben-Qualität, der Helligkeit und der Sättigung. Von jeder Stelle dieser Dreidimensionalität kann man zu jeder anderen Stelle kontinuierlich in jeder beliebigen Richtung gelangen." Dies ist sicher doch eine echte Erkenntnis, sie hat aber mit der Rationalität nicht das Geringste zu tun, jede in ihr gebrauchte Kategorie hat ihren Sinn im rein Anschaulichen, ebenso wie ihr Inhalt nicht im mindesten auf Rationalität rekurriert. Denselben arationalen Erkenntnistypus repräsentiert die Einfühlung in fremdes Seelenleben und Verständnis der komplizierten seelischen Zusammenhänge und Motivationen der menschlichen Handlungen.

Nenne man diese Erkenntnisarten Intuition, Einfühlung, Phänomenologie, Schauen, sie alle bilden einen Gegenpol zur Rationalität als Erkenntnisquelle. Wird trotz dieser augenscheinlichen Mannigfaltigkeit der Erkenntnisarten bloß die Rationalität zum Archetypus proklamiert und die Erkenntnistheorie bloß auf ihr fundamentiert, so entspringt dies wiederum aus demselben psychognostischen Grunde, wie auch die Haupt-Tendenz des Monismus: Die Rationalität ist nämlich derjenige Typus der Erkenntnis, in welcher die Beherrschungsattitüde am vollkommensten realisiert wird:

Um diesen Satz zur Evidenz zu bringen, stelle man der Rationalität die Anschauung entgegen. In der Anschaubarkeit der Sache, in der konkreten Einsicht (Einsehen!) in die Gliederung des Gegenstandes ist das Subjekt der „leidende" Teil: nicht das Ich bestimmt das Aussehen der Sache, sondern im Gegenteil – alle Ich-Tendenz muß zurückgedrängt werden, damit das Aussehen der Sache so wie sie ist, uns in seiner Eigengesetzlichkeit sich darstellt. In der Anschauung verliert sich das Ich an das Objekt und nimmt bloß Anteil an dem Gegenstand, ohne an diesem etwas zu verändern.

Dagegen ist die rationale Erkenntnis ein Resultat der Operation mit dem Gegenstande; sie ist ein Simplifizieren seiner Fülle, Herausanalysieren einiger seiner Züge auf Grund der starren, von außen her angebrachten Begriffsrichtungen, ein Umwirken, Umfassen durch eine systematische Einheit, die gesetzt, gefordert, aufgelegt wird; sie ist ein Hineinbeziehen des Gegenstandes in die Sphäre des Subjekts – eine echte Inbesitznahme im theoretischen Plane.

Anschaubarkeit und Begrifflichkeit sind darum zwei entgegengesetzte Typen der Erkenntnis. Die erste ist die Teilnahme an der Fülle des Objekts durch Verzicht auf subjektive Beherrschung, die zweite ist echte Inbesitznahme durch das Subjekt auf Kosten der Individualität des Objekts. Nun ist es deutlich, warum für die monistische Tendenz die Rationalisierung die Erkennbarkeit kat exochen bedeutet und warum die Anschauung als eine mindere Sorte der Erkenntnis behan-

delt wird. Die Urtendenz der Beherrschung findet ihr Vehikel nur in der Rationalität.

Eine nebenlaufende Wurzel der hohen Bewertung des Rationalen mag noch erwähnt werden: es ist wiederum pragmatische Einsicht, daß die Rationalität nicht bloß eine Methode der theoretischen Bemeisterung des Wirklichen ist, sondern auch das bequemste Mittel, die Welt in Besitz zu nehmen, weil dies bei der Rationalität in der Fläche des kleinsten Widerstandes geschieht. „Leicht beieinander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Sachen." Weil eben die Sachen im Raume hart aufeinander stoßen, weil die Welt die realen für uns schmerzlichen Gegensätze aufweist, die im Plane der Welt selbst nicht ohne weiteres zu beseitigen sind – wird die Bemeisterung der Welt zuerst nicht realiter vorgenommen, sondern vorbereitend in die Fläche der Erkenntnis verschoben. Denn im Vergleiche mit den Sachen wohnen die Gedanken leicht beieinander und leicht läßt sich mit ihnen schalten und walten, wenn sie auch ihre Gesetze haben. Es ist kein harter Stoß, wenn die Gedanken aufeinanderprallen und darum ist es viel weiser, die Ordnung oder eine wirksame Kombination der Dinge erst in Gedanken vorzubereiten und auszuprobieren, als in concreto mit der Welt selber zu experimentieren. Ja, in vielen entscheidenden Fällen ist das Experiment mit der Welt nicht möglich, wenn es nicht zuerst in Gedanken ausgeführt ist.

Ähnliche Verhältnisse bestimmen auch den Sinn einer Weltanschauung. Eine Weltanschauung ist nicht bloß gedankliche Zurechtmachung der Welt, sondern auch eine theoretische Vorkonstruktion für die wirkliche Bemeisterung der Welt. Wir leben als geistige Persönlichkeiten nicht so sehr in der Welt der Dinge als vielmehr in der Welt unserer Auffassungen über die Dinge, d. h. in einer Welt bestimmt aufgefaßter, geordneter und bewerteter Dinge.

Das Material unserer vitalen Umgebung wird zuerst im Plane rationaler Erkenntnis geschichtet, weil dieser Plan die Dimension des kleinsten Widerstandes bildet und weil eine erkenntnisfreie, bloß aktive

Gegenüberstellung zu der Welt in vielen entscheidenden Fällen auch nicht „effizient" wäre. Wir formen daher die gewünschte Ordnung, die wirksame Zusammenstellung, den wertvollen Ausschnitt der Welt zuerst nicht an den Dingen der Welt selbst, sondern vor allem im Plane der Weltanschauung, in der Abteilung der theoretischen Erkenntnis, wo die Dinge vorweggenommen und vereinfacht vergegenwärtigt sind.

Wir tun dies, weil es anders nicht gehen will, weil wir es tun müssen, wenn ein Ausbreiten unserer Machtsphäre stattfinden soll. Aus dieser sachlichen Unentbehrlichkeit der Rationalität als einer Bedingung zum Erreichen dieses singulären Zwecks wird die höhere theoretische Bewertung abgeleitet, welche die rationale Behandlung der Dinge gegenüber der konkreten Beteiligung an der Sache selbst öfters genießt. Denn rationale Behandlung führt zur Beherrschung, die konkrete Beteiligung an der Sache wird aber nie zur Macht über sie und bedeutet eher eine stille Freude und Erbauung an der Welt, als ihre endgültige Erfassung.

Die vier philosophischen Tendenzen: 1° die Vereinheitlichung des Universums, 2° seine Zurückführung auf die Ichfunktion, 3° die Fundamentierung dieser Vereinheitlichung vornehmlich auf dem Akt der Erkenntnis und 4° die Bevorzugung der Rationalität innerhalb der Erkenntnis hängen fest aneinander und werden voll verwirklicht bloß eine durch die andere. Radikale Vereinheitlichung des Universums kann bloß durch seine Produktion aus dem Ich bewerkstelligt werden. Diese Produktion kann bloß im Plane der Erkenntnistheorie konstruktiv durchgeführt werden. Diese konstruktive Durchführung setzt voraus, daß die Methode der Rationalität vollkommen ausreichend ist, m. a. W. daß die Welt als geordnetes Ganzes tief in den subjektiv-logischen Kategorien verwurzelt und daß diese Ganzheit mit allen ihren Differenzierungen durch rationale Kategorien konstituiert ist.

Diese vier philosophischen Tendenzen, die ich kurz als 1° Monismus, 2° Idealismus, 3° Gnoseologismus und 4° Rationalismus benenne, sind somit wesensverwandt – zeigen im Weltanschaulichen starre Affinitäten zueinander. Ihre Gemeinsamkeit tritt besonders hervor in der Identität ihrer

pragmatischen Stellung zur Welt, die von allen vier Seiten her absolut beherrscht werden will.

Die Arationalität der Erkenntnisgrundlagen

Jetzt entsteht von selbst die Frage ob der monistische Komplex – aus den vier Tendenzen Monismus, Idealismus, Gnoseologismus und Rationalismus zusammengestellt – diese Aufgabe der absoluten Beherrschung theoretisch wirklich durchführen kann.

Zur Beantwortung dieser Frage, in der schließlich das weltanschauliche Schicksal des Monismus als System gebannt liegt, gehen wir von der philosophischen Basis des Komplexes: von der Erkenntnistheorie aus.

Jede Erkenntnistheorie, welche die Rationalität bevorzugt, geht von der Erkenntnis als einer verstandesgemäßen und trotzdem objektiven Gegebenheit der Wahrheit über das Sein aus. Diese Erkenntnis ist für die Theorie eine feste Tatsache. Auch die kritische kantische Fragestellung beginnt nicht erst mit dem Problem: ist die Erkenntnis in dem oben genannten Sinne überhaupt möglich oder woran erkennt man, daß die Erkenntnis *zugleicherzeit* verstandesgemäß und objektiv sein muß. Sondern der Kritizismus nimmt dies dogmatisch an und beginnt schon mit der zweiten Frage: *wie* ist die so geartete Erkenntnis möglich, (welche Kant z.B. in den Feststellungen der mathematischen Naturwissenschaft in idealer, ja in ausschließlicher Weise glaubt repräsentiert vorzufinden.)

Dieser Ausgang von einer bestimmt gearteten, nur rationalen Erkenntnis und ihre stillschweigende Gleichsetzung mit der idealen Erkenntnis überhaupt ist Grund dessen, daß man in der Entwicklung der Fragestellung nur zu dem kommt, was nicht über den genommenen Ausgangspunkt hinausgeht. Wenn man apriori annimmt, daß Objektivität *und* Verstandesgemäßheit in der Erkenntnis ohne weiteres vertreten sind, so ist es nicht verwunderlich, daß das Ergebnis der Kritik lautet: *Nur* durch die Kritik der Vernunft ist die Objektivität gewährleistet und allein die Kategorien der Rationalität konstituieren die Objektivität.

Auf einem wirklich voraussetzungslosen Wege, den die Erkenntnistheorie immer zu gehen vorgibt – ist es aber prinzipiell unmöglich, die

absolute Geltung der Rationalität nachzuweisen. Denn die Annahme des absoluten Geltungsbereiches und der restlosen Leistungsfähigkeit des Verstandes und der Vernunft, (die vernunftgemäß bewiesen werden sollte) – ist ja selbst eine Voraussetzung jeder Anerkennung der Stringenz für die Beweise, die auf Vernünftigkeit sich berufen. Wird einmal bezweifelt, daß bloß die Vernunft die wahre Erkenntnis konstituieren und verifizieren kann, dann ist es nicht zulässig, dagegen wiederum mit Hilfe der angezweifelten Vernunft selbst zu argumentieren. Der ganze Komplex der Vernunft steht ja hier in Frage – auch die Entscheidung der Vernunft über sich selbst.

In der Tat ist es den Erkenntnistheoretikern auch nie gelungen, einen wirklichen Beweis für die Objektivität der vernünftigen Einsichten zu liefern und ihre ausschließliche Kompetenz in Sachen der Erkenntnis zu demonstrieren. An Stelle eines echten Beweises findet man letzten Endes nur den Hinweis auf die Evidenz der rationellen Data. D.h. aber, daß die einleuchtende Evidenz, die einen rationalen Satz bloß im konkreten Erkenntnisakt begleitet, ultimo ratio der Vernunft selbst bilden muß; m. a.W. es gibt keine Selbstrechtfertigung der Vernunft.

Gilt aber die Evidenz als ultimo ratio für die Vernunft, dann ist es sicher, daß die Vernunft nicht das alleinige Mittel zu sein braucht, um zu den Zielen zu gelangen, die uns die Erkenntnis vermittelt. Denn es ist garnicht evident, daß die Vernunft allein das Monopol der Einsicht in die Realität besitzen muß, und es liegt auch gar kein evidenter Widerspruch darin, daß es auch andere Wege gibt, einen Gegenstand adäquat zu erfassen.

Wenn in Sachen der Vernunft die Evidenz entscheidet, so ist die Evidenz selbst nichts spezifisch Vernünftiges. Nicht minder evident als der Satz: „A kann nicht zugleicherzeit B und Non B sein" ist auch die anschauliche Feststellung: „Orange hat zugleicherzeit eine Ähnlichkeit mit gelb und rot und hat in der Stufenfolge der Farben ihren Platz zwischen den beiden."

Ja, man kann sogar viel weiter gehen und einerseits behaupten, daß

die Evidenz, die den nervus vivendi jedes vernünftigen Aktes bildet, nichts Vernünftiges ist und selbst nichts Vernünftiges sein kann.

Denn: die Evidenz bildet die ideale Seins-Grundlage aller vernünftigen Sätze: wenn Evidenz als Ur-Forderung nicht zurecht bestände, hätte die Vernünftigkeit der logischen Sätze keinen wirklichen „Sinn". Dasjenige aber, was Grundlage des Kanons der Vernunft ist, kann selbst wiederum nicht zur Vernunft gehören. M. a. W.: Falls Vernünftigkeit gelten soll, muß sie eine Begründung haben, die außervernünftig ist. Andererseits ist die Fundierung der vernünftigen Sätze durch Evidenz keine „vernünftige" Beziehung. Es ist kein Band der Konsequenz wie zwischen der Grundlage und dem Begründeten, keine Verbindung wie zwischen Grund und Folge, sondern es ist eben eine spezifische, rein tatsächliche, singuläre, d.h. eine alogische Fundierung – die Befestigung des logischen Satzes durch die Einsicht, das Hineinschauen in seine Wahrhaftigkeit. Kurz, die Begründung des Vernünftigen ist alogisch.

Schließlich behaupte ich, daß die Evidenz des Logischen, sogar die Evidenz der logischen Axiome, die die ganze Logik tragen, keine unmittelbare, sondern eine abgeleitete Evidenz ist. Ich behaupte, daß außerhalb des systematischen Zusammenhanges mit der Schlußfolgerung, auf die es jedesmal ankommt – das Wesen des Einzelaxioms, an sich selbst genommen, keine Evidenz besitzt.

Verweilen wir eben beim Satze der Identität, der durch alle Logiker als die unumgängliche Grundlage des rationellen Verfahrens angesehen wird. Der Satz der Identität, A=A, soll bedeuten, daß der Gegenstand in seiner totalen Bestimmtheit derselbe bleibt, ob und wie ich ihn auch denke. Die Logik kann aber über die Gegenstände als solche nichts aussagen. Sie kann bloß über das Denken der Gegenstände Bestimmungen machen. M. a. W. der Satz der Identität, der auf Identität der Gegenstände überhaupt hinzielt, hat als logisches Axiom einen viel beschränkteren Sinn. Er kann bloß folgendes bedeuten: Die Gegenstände, über die man denkt, müssen als mit sich identisch gedacht werden; d. h.: Wenn auf einen Gegenstand im Denken Bezug genommen wird, muß

angenommen werden, daß er dadurch in keiner Weise beeinflußt wird.

Denn würde der Gegenstand des Denkens durch das Denken des Gegenstandes irgendwie beeinflußt, so hätte das Denken ja keinen Sinn: Durch die Veränderung infolge des Denkens würde die *erkenntnismäßige*, d. h. *objektiv* seinsollende Erfassung des Gegenstandes sich selbst aufheben. Und der Wahrheitswert der Erkenntnis durch das Denken würde illusorisch sein, wenn die Logik in ihrem Beginn schon nicht die Unberührbarkeit des Gegenstandes gewährleistet hätte. M. a. W. der Satz der Identität ist die Bedingung, die die Logik sich selbst auferlegt, um die vernünftige Erkenntnis zu ermöglichen: Der Satz der Identität bedeutet somit die prinzipielle, durch das Denken gesetzte Unabhängigkeit des Gegenstandes des Denkens von dem Denken selbst. Er ist eine Bedingung der Möglichkeit der Logik und somit selbst logisch nicht „erkennbar". Wir denken auf *Grund* des Satzes der Identität, wir „erkennen" aber nicht den Sachverhalt dieses Satzes. Der Satz selbst trägt *in sich* keinen logischen Charakter: Es ist weder selbst*verständlich*, daß etwas sich selbst gleich bleiben muß, noch ist es zwingend notwendig. Der Satz der Identität ist an und für sich genommen nicht evident, er wird nicht *erkannt*, – er muß bloß *anerkannt* werden, wenn die Logik als Mittel der objektiven Erfassung der Gegenstände und ihrer Zusammenhänge bestehen sollte. M. a. W.: nicht der Satz der Identität begründet die Logik, weil er unmittelbar evident ist, sondern er ist evident *nur als Bedingung* für die Erfüllung der Ziele, die sich Logik setzt – er ist eine Subreption der Ziele, die durch Logik als Mittel erreicht werden sollen.

Am besten ist die abgeleitete Evidenz des Satzes von der Identität dadurch zu demonstrieren, daß seine Stringenz erst dann zwingend erscheint, wenn er im logischen Verfahren vernachlässigt wird. Wenn nämlich bei einer Schlußfolgerung der terminus medius in beiden Prämissen nicht identisch bleibt – kann die Folgerung nicht „schließen" und trägt den Charakter des bekannten Fehlers – quaternío terminorum. Dies bedeutet, daß ohne Anwendung des Satzes der Identät auf *Begriffe* der Schluß keinen logischen Zwang besitzt. Die Notwendigkeit des Satzes folgt

somit nur aus der Konsequenz seiner Nichtanwendung: Die Logik hat keine zwingende Kraft, wenn wir den Satz nicht anerkennen; wenn die Logik zwingend sein soll, muß der Satz anerkannt werden. Dieses „wenn" bedeutet aber, daß die Notwendigkeit des Satzes der Identität nicht die Nötigung der unmittelbaren Evidenz besitzt. Der Satz ist evident nur durch seine Brauchbarkeit im abgezirkelten Gebiete des Logischen – das als Totalität ebenso nicht erkannt sondern bloß anerkannt werden kann.

Darüber noch einige aufklärende Betrachtungen.

Wir haben gesehen: Die ausschließliche Kompetenz der Ratio in Sachen der Erkenntnis kann weder rational bewiesen noch arational festgestellt werden. Der Ausgang der Logik von einem in sich evidenten Satz ist scheinbar, da nicht die Logik durch diesen Satz begründet, sondern dieser Satz aus dem Vornehmen der Logik gerechtfertigt wird; die Begründung durch die Evidenz ist der Rekurs der Logik auf ein Nichtlogisches.

Dieses Verhältnis zwischen Rationalem und Nichtrationalem (das nicht-vernünftig ist, aber keineswegs unvernünftig sein muß) ist ziemlich durchsichtig und es kostet wenig Mühe, es zu erkennen, falls man nicht auf die Selbstherrlichkeit der Vernunft eingeschworen ist. In diesem Falle wird die Subordination der Ratio natürlich nicht anerkannt. Der letzte Grund dafür ist zu suchen im Wesen der Vernunft, in ihrer ungestümen Tendenz zu absoluter Herrschaft, in der Intention der Vernunft die Totalität des Gegebenen endgültig und restlos in die Formel, in das Formale der Einheit zu bannen.

Infolge dieser Ausschließlichkeit, die das Wesen des Rationalen ausmacht – ist die rationale Forderung solange nicht erfüllt, als ein arationaler Rest noch anerkannt werden muß. Im System des Arationalen ist das Rationale ein Grenzfall – im System des Rationalen aber hat das Arationale überhaupt keinen Platz. Die Betätigung der Vernunft muß daher von der Überzeugung gespeist werden, daß die rationale Rechnung restlos aufgeht. Oder wenigstens: wenn auch das ideale Ziel, das die Vernunft setzt, als nicht erreichbar sich erweisen sollte, immerhin muß es im Ge-

biete der Wahrheit als das letzthin Gute, als das einzig Wertvolle gelten. Andernfalls ist der eigentliche Sinn der Rationalität aufgehoben.

Diese Anerkennung der Vernunftziele als des letzten auf sich selbst stehenden absoluten Wertes beruht auf dem durch nichts zu verifizierenden Vertrauen, daß die Dimension der Vernunft der ungeheueren Totalität des materiellen und des geistigen Seins und Werdens schlechthin gewachsen ist. Dies Vertrauen kann man aber nur dann hegen, wenn man sich für die Sache der Vernunft und nur der Vernunft allein, ohne logischen Grund dafür, einfach *entschließt*. Denn wenn man die Evidenz, die doch nur in subjektiven individualmenschlichen Vernunftakten demonstrierbar ist – zur Basis der Objektivität macht, wenn man den individuellen logischen Akt, bei dem das Subjekt aus sich selbst nicht hinausgehen soll, zum Mittel der Objektivität proklamiert, so ist dies beides bloß beim absoluten Vertrauen in die Ratio möglich, das durch nichts begründet werden kann, weil es schon Grundlage jeder Begründung bilden muß. Für solch ein Vertrauen gibt es nur einen passenden Namen – *ein Glaube*, der in seiner Struktur einem religiösen Glauben nicht unähnlich ist.

Diese schlichte Einsicht in den Glauben als Grund des Erkenntnisaufbaues hat schwerwiegende Konsequenzen. Der Erkenntnistheoretiker, der von der Tatsache der Erkenntnis als einem phänomenon bene fundatum ausgeht, beginnt somit nicht mit einer Voraussetzungslosigkeit, mit Konstatierung eines strukturlosen schlichten Faktums, von dem man durch evidente Schritte der Kritik zur objektiven Erfassung der Weltstruktur gelangt. Sondern schon der Ausgangspunkt des Erkenntnistheoretikers ist verwurzelt, ja sachlich erst ermöglicht durch einen Glaubensakt, durch eine Entscheidung für *eine*, nämlich rationale Seite der Totalität des Wirklichen und des Möglichen.

Habe ich mich unter die Vernunft gestellt, den Zwang der Logik als das letzthin Wertvolle anerkannt, dann ist mir auch jeder Schritt im Medium der Logik eine feste Zuversicht, daß ich zum *guten*, d. h. zum logischen Ende gelangen werde. Aber dafür muß ich erst den Glaubensakt der Zuversicht vollziehen – aus freier Entscheidung auf die

Freiheit verzichten, auch andere Wege des Geistes als gleichberechtigte zu betreten.

Ebenso wie diese Anerkennung der höchsten Machtbefugnis der Vernunft auf einem außervernünftigen Glauben basiert ist, ebenso schöpft jeder ihrer Richtsprüche seine Kraft au seinem Nichtvernünftigen, n.m. aus der Evidenz (wie dies schon oben aufgeklärt worden ist). Und schreitet die Erkenntnistheorie endlich bis zum obersten Gesetz, in welchem das arationale Sein und Werden zu einem rationalen Müssen und Sollen umgestempelt wird, so ist auch hier die Rationalität erst durch ein völlig Arationales unterbaut. Denn das oberste Gesetz, die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit sind völlig arational. Deutlich tritt dies auch in folgender Aufklärung zu Tage: „Das Gesetz der allgemeinen Notwendigkeit ist das Mittel, mit dem der Geist versucht, das Gegebene zu begreifen, es in seine Einheit zu bringen; ist der Versuch, das Tatsächliche in ein Apodiktisches, das Sein in ein Seinmüssen zu verwandeln. Auf diese Weise sucht das geistige Ich die Kluft zwischen Ich und der chaotischen Umwelt zu überwinden, sich das Chaos gleichsam verwandt zu machen. Das geschieht dadurch, daß Gesetze aufgestellt werden. Durch diesen Trick gelingt es, den Einzelfall notwendig zu machen, da er ja dann aus dem Gesetz hervorgeht. Aus der Tatsache ist eine Notwendigkeit geworden, indem das Gesetz diese Notwendigkeit vermittelte. Das Gravitationsgesetz ist ja z. B. an sich keineswegs evident, aber indem man es aufstellt, verschafft man Millionen von Ereignissen die analytische Evidenz. Auf diesem Wege versteht man wohl den Einzelfall, das Gesetz selbst aber natürlich nicht (A. G.). Das ist ja eben die Art des Geistes, frei Grund zu legen und davon gleichsam zu zehren; das Stück Wirklichkeit, das zwischen dem Ich und dem gelegten Grund, dem »gesetzten« Gesetz ist, in seine Macht zu bekommen. Dieser Zwischenraum zwischen Einzelfall und Gesetz ist das Reich der Vernunft. Hier ist sie zu Hause. Das ist Wesen von ihrem Wesen. Hier herrscht der Syllogismus, die Einsicht. Das Gesetz selbst ist aber die Grenze der Vernunft (A. G.). In dieses Gesetz, genauer in den Inhalt dieses Gesetzes, hat die Ver-

nunft das ihr Fremde zurückgedrängt, das ihr Unheimliche, Irrationale eingekapselt und, soweit es geht, unschädlich gemacht. Dafür ist aber auch der Inhalt des Gesetzes vollkommen naturfremd und alles eher als einsichtig. Das Gesetz selbst läßt sich nicht verstehen, nur der Einzelfall ist durch das Gesetz begreiflich geworden. Ließe sich wirklich alles Geschehen auf eine Laplacesche Formel bringen, so daß alles aus diesem Urgesetz des Weltgeschehens evident hervorginge, so wäre dann dieses Urgesetz das alleinige Gegenstück des Geistes, das absolut Geistfremde, Irrationale." (F. Weltsch, Gnade und Freiheit.)

Somit erweist sich die Vernunft in ihrem Ansatz, in ihren Einzelschritten, wie in ihrer letzten Anwendung nicht bloß begrenzt, sondern auch bedingt durch ein Arationales. Immer ist es eine Dualität des Vernünftigen und des Nichtvernünftigen, die erst die Betätigung der Vernunft ermöglicht. Das Nichtvernünftige wird dabei durch die Vernunft nicht erst am Ende ihres Weges als Restproblem gefunden, sondern ist als die Wurzel gerade vorgefunden, die Wurzel, durch welche der Baum der Erkenntnis am Boden der Realität sich hält.

Die Einsicht in dieses Verhältnis des Rationalen und des Arationalen bedeutet einen radikalen Verzicht auf die Selbständigkeit der Alleinheit, auf den Stolz des Alleinherrschens, auf den Hochmut des unbestreitbaren Besitzes, die der rationalistische Monismus theoretisch vergegenwärtigt.

Diese Einsicht in die Fundierung des Rationalen durch das Arationale bedeutet aber noch mehr auf dem Wege des Abbaus der monistischen Ideale. Durch die Anerkennung der Arationalität als eines autonomen Reiches fällt auch das kunstvolle Gebäude der Produktion der Welt aus dem Ich oder aus dem „Bewußtsein überhaupt" zusammen. Denn was besagt eigentlich die Einsicht, daß der Satz der Identität oder das Kausalitätsgesetz ihrem Ursprunge nach nicht vernunftmäßig und durch Vernunft nicht erfaßbar sind? Sie besagt nichts weniger, als daß die Kopernikanische Wendung Kant's an der Tatsache vorbeigegangen ist, daß die Gesetze die der Verstand der Natur vorschreibt und sogar die Gesetze, die die Vernunft für sich selbst feststellt – nicht aus der Vernunft stammen können, da sie

in ihrem intimsten Wesen nicht vernunftmäßig sind. M. a. W. die Erfassung der Weltordnung vermittels der Kategorien der Subjektivität ist keinesfalls eine Rationalisierung, da mit den Kategorien gerade die durch die Vernunft nicht erfaßbaren Grundzüge der Gegenstandsordnung vermehrt werden. Dann aber ist es sicher, daß durch die Kategorien der Subjektivität die Welt nicht in die Machtsphäre des Subjekts einbezogen werden kann. Sie wird der Macht des Subjekts gerade entzogen. Wenn das Subjekt nicht einmal seine eigenen Kategorien erfassen kann, wie sollte es dann den Gegenstand erkenntnismäßig produzieren können, an dem diese Kategorien erprobt werden müssen. Und schließlich: Wenn die Grundkategorien der Subjektivität arational sind, dann ist auch das Wesen der Subjektivität nicht rational und das Ich ist der Rationalität ebenso entzogen wie die Welt.

Psychomonismus und unmittelbare Erfahrung

Die Position der Vernunft im Kampfe um die Beherrschung des Alls ist somit unrettbar. Der idealistische Monismus in seinen verschiedenen Ausgestaltungen setzt daher an Stelle der Vernunft das Bewußtsein überhaupt. Dies ist ein Begriff, der keinen rationalistischen Beiklang zu haben scheint und unter ihn kann man ebensogut das Rationale wie das Irrationale untergeordnet denken. Von dieser Basis aus kann daher der Versuch zur Allvereinheitlichung noch einmal unternommen werden.

Der idealistische Monismus in dieser Fassung geht nicht von der Tatsache einer bestimmt gearteten Erkenntnis aus, die wie oben gezeigt, immer auf Voraussetzungen beruht, die nicht mehr rational sind. Sondern hier ist der indiskutable Ausgang durch den Begriff „das Gegebene überhaupt" gesichert.

Keiner wird bestreiten, daß die Erfahrung mit dem Gegebenen anhebt; geht man von diesem aus, so beginnt man mit der primitivsten Erfahrung (sind das „Gegebene überhaupt" und „Erfahrung überhaupt" nicht Synonyme und ist die Behauptung, daß die Erfahrung mit dem Gegebenen überhaupt beginnt, nicht eine Tautologie?). Die Weltanschau-

ung, die auf dieser Basis aufgebaut ist, darf sich daher mit Recht „Metaphysik auf Grund der Erfahrung" nennen.

Stellen auch wir uns auf den festen Grund der Erfahrung, um zu sehen, inwieweit die monistische Tendenz von hier aus verwirklicht werden kann. Vor allem müssen wir uns darüber klar werden, daß die Erfahrung, das Gegebene überhaupt nicht mit einem bestimmt geformten philosophischen Begriff beginnt, sondern dort zu sehen ist, wo eine nicht präjudizierte Beschreibung des Phänomens, der Sache selbst ermöglicht ist. Wir müssen daher in völlig unphilosophischer Weise den Phänomenen zuschauen und zuerst alle Begriffe vermeiden, die die Struktur des naiv Angeschauten in bestimmter system-philosophischer Richtung umzubiegen vermögen.

Diese unumgängliche Forderung für jede Philosophie, die mit unmittelbarer Erfahrung zu beginnen sich vornimmt, hat der traditionelle idealistische Monismus keinesfalls befolgt. Auch das am meisten durchdachte System des sogenannten Psychomonismus von Heymans beginnt mit Sätzen, die primitive Erfahrung ausdrücken möchten, in welche aber, wie weiter zu zeigen ist, schon das ganze idealistisch-monistische System im Keime von vornherein hineinbezogen ist. Der Psychomonismus beginnt mit dem Satz: Alle Erfahrungen sind Bewußtseinserfahrungen, alles Gegebene ist Bewußtseinsinhalt. Aus diesem Satz wird das ganze System abgeleitet: Der Gegenstand, der die Außenwelterfahrung konstituiert, ist uns immer nur durch die wirklichen oder möglichen Wahrnehmungen vermittelt. Da diese Wahrnehmungen nichts anderes sind als Bewußtseinsinhalte, so ist das Außerbewußte nie unmittelbar gegeben, sondern muß immer erschlossen werden. Allein das unmittelbar Gegebene, d. h. der Bewußtseinsinhalt trägt den Realitätscharakter. Das Physische ist immer nur im Bewußtseinsinhalt gegeben und ist eine Erscheinungsart des Psychischen. Das Physische ist nämlich das Psychische, das uns durch die Sinneswahrnehmung vermittelt wird. Da das Gegebene immer ein Bewußtsein voraussetzt, dem es gegeben sein muß, so ist im System des Psychomonismus das tragende Moment durch den Begriff des

ideellen Beobachters oder des Bewußtseins überhaupt vergegenwärtigt, dem das in Möglichkeit Gegebene immanent ist und das somit den Träger der Natur bildet. Es ist auch selbstverständlich, daß die Beziehungen zwischen Leib und Seele, Materie und Geist, Physischem und Psychischem nichts anderes sind als Beziehungen innerhalb einer und derselben Realität.

Unter der Hand von Heymans, des hervorragenden Vertreters des Psychomonismus, wird überhaupt das ganze methaphysische System in architektonischer Strenge zu einem imposanten Bau gestaltet, das durch Vorsichtigkeit seiner Verallgemeinerungen und Strenge der logischen Konsequenzen mehr denn irgendwelche Modeprodukte des philosophischen Geistes den Namen „eine ganze Weltanschauung" verdient und als geistiger Faktor von großem Gewicht auftritt.

Gerade diese Bedeutung des Psychomonismus verlangt von uns ein gründliches Eingehen auf seine Voraussetzungen und Hauptideen. Wir werden dem Psychomonismus am besten gerecht, wenn wir dem Geiste seiner Objektivität folgend, vorerst nicht seine spezielle Psychogenesis aufdecken, sondern seine Prüfung vom Standpunkte der reinen Erfahrung vornehmen.

Ich werde bemüht sein, nicht an das Wort, sondern an den Geist der Sache mich zu halten; darum suche ich das Gerüst der psychomonistischen Weltanschauung an seinen tragenden Fundamenten zu erfassen. Da mir auch hier der geistige Typus und nicht eine persönliche Ausgestaltung vor Augen steht, so führt mein Weg letzten Endes nicht zur Kritik des Systems von Heymans als eines konkreten Ganzen, sondern bloß zur Analyse seiner typischen systembildenden Gedanken.

Stellen wir uns mit dem Psychomonismus auf den Standpunkt, daß nur der Ausgang von dem unmittelbar Gegebenen eine feste Grundlage für ein System der philosophischen Weltanschauung bieten kann. Aber schon im Hinblick auf den Ausgangssatz des Psychomonismus: Alles Gegebene ist Bewußtseinsinhalt, entsteht die Frage, in welchem Sinne hier eine unmittelbar gegebene Erfahrung fixiert ist. Der Satz hat nämlich zwei

unterscheidbare Bedeutungen: erstens: alles Gegebene ist seinem realen Wesen nach Bewußtseinsinhalt, zweitens: alles Gegebene ist als Bewußtseinsinhalt gegeben, erlebt. Die erste Bedeutung ist schon eine metaphysische Ausdeutung des Gegebenen und sagt nichts über den Charakter des Gegebenen in seiner Unmittelbarkeit aus. Für den psychomonistischen Ausgangspunkt kommt daher in Betracht nur die zweite Bedeutung des Satzes. Dies ist auch in Übereinstimmung mit dem psychomonistischen Begriff der Realität, die so ist, wie sie uns in unmittelbarer Form gegeben ist. M. a. W. durch die Art wie das unmittelbar Gegebene gegeben ist, ist auch seine Realität gekennzeichnet. Also: dürfen wir nicht nur, sondern müssen sogar von dem Satz ausgehen: alles Gegebene ist uns als Bewußtseinsinhalt gegeben.

Befragen wir nun unsere Anschauung, losgelöst und gereinigt von irgendwelchen philosophisch konstituierten Begriffen: ist uns wirklich alles als Bewußtseinsinhalt gegeben? Gegeben, in originärem, ursprünglichem Sinne des Wortes „gegeben" sind mir vor allem Gegenstände im Raume, Dinge, die mir fortwährend ihre verschiedenen Aspekte zuwenden und trotzdem in einer relativen Konstanz d. h. „dinglich" beharren, (nämlich durch das individuelle Gesetz, das die Koexistenz und Aufeinanderfolge der Aspekte beherrscht). Diese Gegenstände werden aber von mir sicher nicht als Bewußtseinsinhalte in irgendwelchem Sinne des Wortes erlebt, sondern eben als etwas Gegenständliches, auf das ich mich bloß richte, wenn ich es sehe, anfasse, oder denkend meine. Indem ein ding liches Etwas vor mir steht und als solches zu mir spricht, entdecke ich im ganzen Tatbestande nur Qualitäten des Dinges. Ich sehe die Farbe, aber dies ist die Farbe des Dinges selbst, ich fühle tastend die Glätte, aber ich fühle sie als Glätte des Gegenstandes. Gegeben ist mir etwas anschaulich-Sinnliches, ich habe aber keine sinnliche Gegebenheit der Bewußtseinsinhaltlichkeit. Ich sehe nicht einen Bewußtseinsinhalt, nicht eine Empfindung des Rot und ich taste nicht an einer Empfindung der Glätte, sondern ich sehe das Rot der räumlichen Fläche vor mir und ich taste ihre

Glätte. Meine Empfindung ist nicht rot und ist nicht glatt, dies ist nur der unmittelbar gegebene Gegenstand.

Wenn die Qualität des Gegenstandes mir als Bewußtseinsinhalt gegeben wäre, so müßte ich doch an diesen Qualitäten mindestens eine Eigenschaft meines Bewußtseins und seiner Modifikationen vorfinden. Dies ist aber nicht der Fall: Mein „Sehen" füllt den Raum nicht aus, dagegen die Farbe ist im Raume. Bei der Empfindung der Glätte habe ich das deutliche Bewußtsein, daß etwas an mir – etwas Leibliches – geschieht oder erlitten ist. Dagegen von der Glätte des Dinges außer mir, – die mir ebenso unmittelbar gegeben ist als ihr leibliches Korrelat – ist mir deutlich gegeben, daß sie nicht eine bloße Ich-Modifikation, sondern eine echte Ding-Qualität ist. Die Glätte repräsentiert für mich nicht eine Veränderung im Ich, sondern ein gegenständlich Seiendes.

Gegeben sind mir somit in sinnlicher Erfahrung nicht Bewußtseinsinhalte als solche, sondern gerade Gegenstandsinhalte, dasjenige was den Dingen als solchen anhaftet.

Nun schlägt der Psychomonismus, um zu beweisen, daß das unmittelbar Gegebene bloß Bewußtseinsinhalt ist, noch den folgenden Weg ein: Eine Außenwelterfahrung wird in ihre Elemente zerlegt, als solche werden die elementaren Empfindungen angesehen, von diesen wird behauptet, daß sie samt und sonders Bewußtseinsinhalte sind; daher muß auch ihre Kombination – das Ding – nichts anderes als eine Summe von Bewußtseinsinhalten darstellen. Dieser Weg des psychomonistischen Beweises darf aber nicht eingeschlagen werden. Denn weder ergibt die Zerlegung einer Außenwelterfahrung als Elemente – bloße Empfindungen, noch sind die so gewonnenen Empfindungen unmittelbare Bewußtseinsinhalte, noch darf aus dem Resultat der Zergliederung auf die Natur des Zergliederten geschlossen werden.

Da diese dritte Behauptung einen allgemeinen methodologischen Gesichtspunkt vertritt – beginne ich mit ihr die Diskussion des obigen psychomonistischen Beweises:

Daraus, daß man ein Gegebenes in elementare Qualitäten zerglie-

dern kann, folgt noch nicht, daß dies Gegebene aus diesen Qualitäten besteht, d. h. aus ihnen zusammengesetzt ist. Daraus, daß ein Organismus sich in seine Organe zergliedern läßt, folgt noch nicht, daß sein Wesen als Ganzes in die Zusammensetzung aus diesen Organen restlos aufgeht. Eine Zerteilung ist nicht die reale Umkehrung der Zusammensetzung, andernfalls könnte man einen Organismus in beliebig gewählte Elemente zerteilen und danach für diese die Zusammensetzbarkeit zum Ganzen des Organismus beanspruchen. Wenn also überhaupt eine Zusammenstellbarkeit beansprucht wird, muß schon in den Elementen etwas vergegenwärtigt sein, daß die Vereinheitlichung verbürgt. M. a. W. die Zusammensetzbarkeit aus Elementen setzt schon das Ganze irgendwie real voraus und die Ganzheitsqualität muß schon in jedem der Elemente enthalten sein. Das heißt aber: nur vom Ganzen aus läßt sich beurteilen, ob etwas als Element des Ganzen auftreten kann oder nicht. Vom Charakter eines destruktiv gewonnenen Teilproduktes läßt sich aber nicht auf das Wesen des Ganzen schließen. Wenn ich somit durch irgendwelche destruktive Einstellung, von einem Wahrnehmungsganzen ausgehend, zu einer Mannigfaltigkeit der Empfindungen gelangen kann, denen allen gemeinsam ist, daß sie „innerhalb des Bewußtseins" vorzufinden sind, so bedeutet dies Resultat noch garnichts hinsichtlich der Qualität des Wahrnehmungsganzen.

Wenn man auch vom Gegenstand zu Empfindungen gelangen kann, so beweist dies noch nicht, daß der ganze Gegenstand ebenso wie die Empfindungen Bewußtseinsinhalt ist. Umgekehrt, damit der Gegenstand aus „Empfindungen" zusammensetzbar wäre, müßten diese Empfindungen alle den Gegenstandscharakter tragen.

Tatsächlich ergibt auch die Zergliederung eines Wahrnehmungsganzen nicht im Bewußtsein vorfindbare Inhalte, sondern immer bloß Gegenstandscharaktere, Merkmale der Dinge, wie wir es oben in schlichter Feststellung des Tatbestandes auch sehen konnten.

Wie kommen wir aber zu den Empfindungen? Nun, wir schließen in psychologischer, (d. h. künstlich im Ich beharrender) Stellungnahme zur

Wirklichkeit von den gegenständlichen Qualitäten auf die Existenz der entsprechenden psychischen Korrelate, d. i. der Empfindungen. Es ist ein Schluß, der uns dazu führt; denn in der unmittelbaren Erfahrung anschaulicher Art finden wir weder elementare Empfindungen, noch ihre Komplexe als etwas Psychisches, d. i. im Erlebnis ichhaft Akzentuiertes, vor. Nur Gegenständliches ist unmittelbar gegeben. (Und wo wir Ichmodifikationen oder Ichzustände, wie Gefühle, Impulse, Strebungen usw. erleben, dort finden wir an den Modifikationen des Ichs auch keine Empfindungsmomente.) Um an der wahrnehmungsmäßigen Gegebenheit der Gegenstände etwas spezifisch Psychisches zu entdecken, bedarf es einer besonderen phänomenologischen Einstellung. Bei dieser Einstellung entdecken wir aber an gegenständlichen Gegebenheiten keine Inhalte des Bewußtseins, sondern ein Funktions-Erlebnis, einen Ichakt wie z. B. die Einstellung auf die Hörsphäre, oder auf das optische Gebiet, die Intention des Ich auf den nicht ichhaften Gegenstand, eine innere Bereitschaft um „etwas" als Ganzes zu erfassen u. dgl. m. Diese unanschaulichen Funktionsarten des Psychischen gehören zum Wahrnehmungsakt, sind aber keine Inhalte des Bewußtseins und noch weniger anschauliche Empfindungsinhalte, aus denen man das Phänomen der Wahrnehmungswelt aufbauen könnte.

Die Empfindungen sind somit nicht vorfindbar, nicht einmal bei den Wahrnehmungsakten. Sie werden als Inhalte zu den Akten hinzugedacht. Was ist aber der Grund dieses Hinzudenkens der Empfindungen als inhaltlicher Korrelate zu den Wahrnehmungsakten?

Im Verlauf der gegenständlichen Gegebenheit kann man fast immer feststellen, daß die Qualität der Dinge sich ändert mit der Veränderung einiger im Subjekt wurzelnden Bedingungen der Wahrnehmung. So verändert sich das farbige Aussehen der vor mir gelagerten Fläche mit der steigenden Beobachtungszeit und der Ermüdung der Augen. Oder der süße Zucker schmeckt kurz nach Anästisierung der Zunge als Sandstein.

Da nun der Gegenstand in der Regel als relativ konstante Qualitätenganzheit erscheint, muß der Grund der Veränderung in diese subjekti-

ven Bedingungen der Wahrnehmung verlegt werden. Um aber die Veränderung der qualitativen Gegebenheit verständlich zu machen, werden subjektive veränderliche Qualitäten — Empfindungen — angenommen, die mit dem Wahrnehmungsakt eine psychische Einheit bilden.

Die Empfindungen werden also in der Regel zu den Wahrnehmungsakten hinzugedacht, um die Konstanz der Gegenstände mit der Tatsache der veränderlichen Aspekte dieser Gegenstände zu vereinigen.

Es gibt ein Gebiet, wo die Empfindungscharaktere d. s. anschauliche bewußtseinsmäßige Inhalte, welche korrelativ zu den Wahrnehmungsakten gehören, auch als unmittelbar Gegebenes auftreten. Dies sind sinnliche Qualitäten, die an unserem Leibe gefühlt werden. Z.B. das „Gefühl" der Härte beim Druck der Fingerspitze auf einen als hart sich gebenden Gegenstand, das „Gefühl" der innerlichen Wärme, eine kinästhetische Empfindung bei abrupter Bewegung u. dgl. m. Alle diese am Leibe lokalisierten Empfindungen werden zugleicherzeit als echte Leibesempfindungen erlebt. Dies will sagen, daß sie nicht bloß am physischen Körper, mit dem ich verbunden bin — als an einer Räumlichkeit, wie alle andere Räumlichkeiten, lokalisiert sind. Sondern diese Empfindungen werden erlebt als Ichmodifikationen, als zugehörig zu meinem, mir psychisch gegebenen Leib. Der Leib ist nicht eine mir gegenüberstehende, indifferente Räumlichkeit, sondern ein mir immer inhärenter Nullpunkt der räumlichen Orientierung, der seinem Wesen nach zu der gegenständlichen Räumlichkeit irgendwie nicht zugehört.

M. a. W. die als unmittelbar auftretenden Leibesempfindungen gehören in irgendeiner Hinsicht nicht zum Phänomen der gegenständlichen Welt. Sie sind auch originär nicht als gegenständliche Bestimmungen gegeben und nähern sich, ihrer Gegebenheitsart nach, mehr den Gefühlen.

Das Gefühl tritt als mein Gefühl auf, hat in seinem ganzen Verlauf den Charakter einer intimen Zugehörigkeit zu dem Ganzen meines Ichs — es ist nämlich eine Art der Betätigung des Ichs in seiner eigenen Sphäre. Indem ich das Gefühl erlebe, ist das Bewußtsein davon ein Zugehöriges seiner selbst, das Gefühl ist mir nicht ein Gegenstand, sondern ein Er-

lebnis, auf welches ich nicht gerichtet bin. Dagegen ist ein optischer Gegenstand, auf den ich gerichtet bin, nie ein Erlebnis für das Ich: Während ich diesen Gegenstand sehe, wird er nicht zu einer Art der Betätigung meines Ichs. Im Gegenteil, je mehr die psychische Aktivität sich auf den optischen Gegenstand richtet, desto deutlicher hebt er sich als daseinsautonom gegenüber dem Ich ab. Das „empfindungsmäßig" Gegebene ist Gegenstand im originären Sinne des Wortes.

Nur wenige Fälle gibt es, wo eine Annäherung zwischen gegenständlichen Qualitäten und dem unmittelbar Erlebten in eben auseinandergesetztem Sinne auftreten kann. Wenn ich mit der Hand eine warme Fläche berühre, fühle ich am Leibe „persönlich" eine Wärme. Zugleicherzeit ist mir aber auch die berührte Fläche als etwas an sich Warmes gegeben. Daß dies aber trotzdem zwei verschiedene Tatbestände sind, kann man am besten daraus ersehen, daß die Wärme des Gegenstandes sehr oft deutlich zum Bewußtsein kommt, ohne daß einem dadurch schon am Leibe „selbst" warm wird.

Oder man „befühle" tastend einen harten Gegenstand einmal mit freiem Finger, ein anderes Mal durch ein Tuch. In beiden Fällen kann dieselbe Härte des Gegenstandes erkannt werden – die subjektive, leibliche Empfindung ist aber in beiden Fällen völlig verschieden geartet. Die subjektive Empfindung und die gegenständliche Bestimmung sind in diesen und ähnlichen Fällen beide unmittelbar gegeben – ich schließe nicht von einer auf die Beschaffenheit der anderen, sondern beides ist auf seine eigene Art und Weise da.

Die phänomenologische Analyse lehrt uns somit, daß ich nicht von der unmittelbar gegebenen Empfindung auf die Existenz des nicht gegebenen Außerbewußten schließe – sondern umgekehrt. Aus der unmittelbaren, nicht erschlossenen Gegebenheit des Außerbewußten schließe ich auf die Existenz der Empfindungen im Bewußtsein als der Korrelate der Gegenstände. Wo aber die Empfindungen unmittelbar gegeben sind – am Leibe nämlich –, dort wird auch nicht von ihnen auf das Außerbewußte geschlossen. Die Empfindungen dienen hier nicht zum

Aufbau des Phänomens der äußeren Welt, die nicht in ihnen, sondern neben ihnen sich darstellt.

Der primäre Charakter dieses Phänomens der äußeren Welt eben als einer äußeren, das Erlebnis der Realität dieser Welt, die Aufdringlichkeit des Erlebnisses von der Daseinsautonomie der Welt relativ auf ein Subjekt lassen sich nicht wegdiskutieren. – Sie stehen im grellen Gegensatz zu dem angenommenen subjektiven Charakter der Empfindungen, aus denen die äußere Welt erschlossen sein sollte und können aus dem Empfindungscharakter nicht abgeleitet werden. Nicht die äußere Welt ist als solche aus den unmittelbar gegebenen Empfindungen erschlossen, sondern umgekehrt, die Empfindungen sind aus dem primären Phänomen der äußeren Welt abgeleitet. Mit einer Schlußtheorie wird man der Fülle des Phänomens „äußere Welt" gar nicht gerecht. Dies zu verdeutlichen, diene noch folgende Analyse.

Zur Theorie der „äußeren Welt"

Bei dem Phänomen der außerbewußten Weltlichkeit handelt es sich allererst nicht – wie seit den Aufstellungen des englischen Empirismus fortwährend wiederholt wird – um einen Glauben an die Realität oder die Daseinsautonomie der Welt. Dadurch, daß man dies Phänomen als Glauben beschreibt, wird man ebensowenig dem Phänomen wie der Gegebenheitsart des Glaubens gerecht. Die Gegebenheit der äußeren Welt wird durch die Anwesenheit oder die Abwesenheit des Glaubens an die Welt als eine „wahrhaft äußere" garnicht berührt. Die „Gegebenheit" der Welt liegt außerhalb irgendwelcher Glaubensakte. Ebensowenig wie man an die Existenz einer roten Farbe noch zu glauben braucht, wenn sie einmal gegeben ist, ebensowenig braucht man an die äußere Welt als solche zu glauben. Sie ist ja in jeder sinnlichen und gedanklich-gegenständlichen Orientierung ohnedies gegeben. Und wenn man aus irgendeinem Grunde an das was gegeben ist, nicht mehr glaubt, so hört dadurch das Gegebensein nicht auf. Was man nicht kraft des Glaubens, sondern auf eine andere Weise „hat", hört man nicht auf zu „haben", wenn der Glaube stirbt.

Auf alle Fälle – das vor aller Theorie der äußeren Welt vorhandene, ja durch jede solche Theorie schon vorausgesetzte – atheoretische *Phänomen* des schlichten Habens der Daseinsautonomie, des Außerbewußtseins der Welt ist durch den „Glauben" nicht berührt, oder nicht erschöpft. Dies Phänomen läßt sich keiner genetischen Betrachtungsweise subsumieren, da es auch durch keine Psychologie, Erkenntnistheorie oder ontologische Nichtglaubensversuche aufgehoben werden kann.

Ebensowenig kann das Phänomen der Welt als eines außerbewußt Gegebenen, als ein logischer Schluß interpretiert werden. Denn ein Schluß, wenn er auch tausendmal wiederholt wird, bleibt noch immer ein „bloßer" Schluß, d. h. eine durch die logische Notwendigkeit an die Prämissen verankerte Annahme. Wenn wir annehmen, daß *alle* Menschen sterblich sind und daß Kajus *in allem* ein Mensch ist – dann sind wir auch gezwungen anzunehmen, daß auch Kajus sterblich ist. Zwingend dabei ist die *Annahme, daß* Kajus sterblich ist – wenn der Zusammenhang bewahrt werden soll. Der Schlußsatz aber an und für sich genommen, d. h. außerhalb der systematischen Zusammenhänge mit den Prämissen und der logischen Aktion – enthält keinen Zwang. M. a. W. das Annehmen als Schlußring einer logischen Kette ist zwingend – im Inhalt der Annahme aber liegt weder die Notwendigkeit seiner selbst, noch ein anderer Charakter des Logischen. Tatsächlich, einerseits liegt kein Widersinn in der Behauptung, daß Kajus unsterblich ist. Andrerseits besitzt ein Satz, der immer eine *Aussage* über das *Verhältnis* von Subjekt und Prädikat ist, nie den phänomenologisch-eigenartigen Zwang einer Tatsächlichkeit, die nicht als ein Bezogensein, sondern als ein schlichtes Sein und nicht als diskutable Aussage, sondern als etwas elementar Nichtdiskutables auftritt.

Es hat darum auch keinen Sinn, dort von Annahmen oder Schlüssen zu sprechen, wo durch das Ich nichts angenommen wird, sondern wo vor dem Ich etwas sich bloß schlicht kundtut. Dementsprechend hat auch die Evidenz der Daseinsautonomie der Welt einen ganz anderen Charakter als die Evidenz, die zu uns aus einem logischen Schluß spricht. Von drei Seiten ergibt sich die Wesensverschiedenheit beider Evidenzarten.

Erstens: Unser Phänomen ist uns evident in seiner völligen Isolierung, es ist „sich selbst genug". Diese Evidenz kann also kein Resultat eines Schlußverfahrens sein, dessen Evidenz erst einleuchtet, wenn die ganze Kette aufgerollt wird.

Zweitens: Angenommen, daß der Ober- und Mittelsatz wirklich einsichtige und notwendige Sachverhalte formulieren. Der Schlußsatz, der aus ihnen folgt, ist dann eine Annahme, die notwendig gemacht werden muß. Evident ist aber in dieser Annahme nur, daß der Gehalt dieses Schlußsatzes angenommen werden muß – d. h. evident ist uns das Annehmen des Gehaltes als einer logischen Aktion. Der Gehalt der Annahme aber, der Sachverhalt des Schlußsatzes ist entweder aus sich selbst evident oder überhaupt nicht evident. Die Notwendigkeit der Annahme enthält noch nicht die Notwendigkeit des Angenommenen, was schon aus dem richtigen und evidenten Schließen mit den falschen Prämissen folgt, die zu einem sachlich nicht verifizierbaren Schlußsatz führen.

Schließlich drittens: die Evidenz des Sachverhaltes ist auch von ganz anderer Struktur als die Evidenz der Annahme dieses Sachverhaltes. Kurz gesagt, ist die Evidenz der Annahme eine logische. D. h. als ein vernünftiges, mittels zureichender Gründe denkendes Wesen sehe ich ein, daß es nötig ist, dies oder jenes anzunehmen, wenn ich mit meinem vernünftigen Wesen nicht in Streit geraten will. Die Evidenz liegt also mehr auf der Seite der Vernunft, ist Funktion der systematischen Regeln dieser Vernunft und der Unterwerfung unter sie. Dagegen die Evidenz eines Sachverhaltes selbst ist in diesem Sinne keine logische, sondern eine eidetische. Der einsichtige Sachverhalt muß eingesehen werden: ich sehe das nicht als ein vernünftiges Wesen, das nach zureichenden Gründen denkt, ein, sondern ganz unabhängig von meiner Vernunft. Ist der Sachverhalt mir evident oder nicht, in keinem Falle komme ich in Streit mit meiner Vernunft, denn die Evidenz liegt auf der Seite der Sache selbst.

Die Evidenz der außerbewußten Daseinsautonomie der Welt als solcher, ist die Evidenz eines Gegebenen und nicht einer Annahme. Die Evidenz einer logisch notwendigen Annahme kann sich nicht in die Evi-

denz des Gegebenen verwandeln – und auch darum reicht die Schlußtheorie nicht aus, um die Eigenart unseres Phänomens zu erfassen.

Tatsächlich nehmen wir auch nicht an, daß die Außenwelt real existieren muß, sondern außerhalb aller logischen Annahmeakte und ihrer Fundierung durch Schlußketten existiert die Welt für uns daseinsautonom. Wenn wir uns die Frage vorlegen, muß die Welt notwendiger Weise real existieren oder nicht, so können wir vielleicht auf Grund verschiedener philosophischer Ausgangspunkte zum Schluß kommen: nein, es liegt keine Notwendigkeit für die Daseinsautonomie der Welt vor. Aber auch bei einer auf logischen Schlüssen beruhenden Einsicht, daß jede (Schluß-) Notwendigkeit für diese Daseinsautonomie fehlt, behauptet sich ihre Wirklichkeit weiter. Und diese phänomenale Behauptung der Evidenz trotz der philosophischen Verneinung kann keine Schlußtheorie erklären.

Eng verbunden mit der Verschiedenheit der logischen und der eidetischen Evidenz ist der Unterschied der logischen und sachlichen Notwendigkeit. Die letztere ist durch sich selbst zwingend. Logisch notwendig ist dagegen der Schlußsatz, daß Kajus sterblich sei nur insofern, als die beiden Propositionen notwendig sind. Aber in jeder dieser Propositionen für sich genommen liegt ebensowenig eine Notwendigkeit enthalten, als in irgendeiner isolierten Satzung der Logik. Den Zwang der Notwendigkeit erreichen die Propositionen erst dadurch, daß sie selbst Schlußsätze eines Schlußverfahrens bilden. M. a. W. ein einziger Schluß genügt nicht zur vollen Begründung der Notwendigkeit unseres Schlußsatzes. Im Gegenteil, der Schluß selbst muß seine Kraft aus einem retrograden systematischen Zusammenhang schöpfen, der irgendwo auf eine indiskutable Tatsächlichkeit, welche selbst keine logische Satzung ist, stoßen muß, will man den Prozeß nicht ad infinitum sich vollziehen lassen.

Würde somit das Phänomen der äußeren Welt auf einem Schlußverfahren beruhen, so müßte irgendwo in der Genese dieses Schlußverfahrens doch ein undiskutables oder wenigstens nicht minder eidetisch evi-

dentes Grundphänomen als das Autonomie-Bewußtsein der äußeren Welt aufgewiesen werden, welches dies Phänomen sozusagen zu tragen im Stande wäre.

Ein solches letzthin tragendes Prinzip wird in der Tat in der besonders tief durchgeführten Schlußtheorie der äußeren Welt von Heymans im Bereiche des Kausalitätsprinzips gesucht. Die wichtigsten Motive seiner Auffassung seien hier in Kürze dargestellt:

Die Empfindungen und Wahrnehmungen treten in mein Bewußtsein, ohne daß ich irgendwelche feste Verbindungen mit vorhergehenden Bewußtseinsinhalten erkennen kann. Da ich an der ausnahmslosen Gültigkeit des Kausalitätsprinzips festhalten muß, suche ich die Ursache jener Erscheinungen. Im Bewußtsein selbst kann ich sie nicht finden – ich bin also gezwungen, sie außerhalb meines Bewußtseins zu setzen: So oft eine Empfindung im Bewußtsein auftritt, muß etwas außer dem Bewußtsein sein, das sie verursacht. (u. a. Metaphysik[2] S. 40.) Ich bin gezwungen, an der ausnahmslosen realen Gültigkeit des Kausalitätsprinzips festzuhalten, weil es eine zwingende Evidenz besitzt, trotz der Unmöglichkeit dieses Prinzip bewußt zu begründen. Kraft meiner Erkenntnis meiner selbst als eines vernünftigen Wesens darf ich aber voraussetzen, daß diese Evidenz eine begründete ist. Die Annahme der ausnahmslosen Gültigkeit des Kausalitätsprinzips beruht wiederum auf der sogenannten Hamilton'schen Hypothese. Diese „Hypothese" geht von der Tatsache aus, daß wir ein wirkliches Entstehen und Vergehen für unmöglich halten, daß wir demnach überzeugt sind, alles was jetzt existiert, müsse auch früher existiert haben und später noch existieren (Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens 2. Aufl. S. 336). Wenn aber das Wesen der Dinge unveränderlich ist, dann muß jede Veränderung als eine scheinbare aufgefaßt werden und zwar muß ihr eine gleichmäßige Fortsetzung unveränderlicher Zustände zu Grunde gelegt werden.

Soweit die Theorie von Heymans. Wie diese Auffassung sich mit dem Wesen der Kausalität und der tatsächlichen wissenschaftlichen An-

wendung des Kausalitätsbegriffes auseinandersetzen würde, kann in unserem Zusammenhange außer Diskussion bleiben. Wichtig für uns ist bloß, daß die sogenannte Hamilton'sche Tatsache (ist dies eine induktive psychologische Konstatierung oder eine phänomenologische Einsicht in das Wesen der Denkstruktur? A. G.) für Heymans Voraussetzung eines synthetischen Urteils apriori ist und daher immer noch einer Erklärung ihrer Gewißheit bedarf. Letzten Endes aber, wie Heymans selbst hervorhebt, scheinen wir weder über Daten zu verfügen, aus welchen diese Voraussetzung nach logischen Gesetzen gefolgert wäre, noch ist einzusehen, in welcher anderen Weise das Auftreten derselben psychologisch zu verstehen wäre. (Gesetze u. s. w. S. 302).

Die Schlußtheorie des Außenbewußtseins von Heymans hat somit folgende Struktur. Der Ausgangspunkt ist die Nichterklärbarkeit der im Bewußtsein auftretenden Wahrnehmungen und ihrer Zusammenhänge durch das Bewußtsein allein. Erste Etappe ist dann die Hypostasierung der Außenwelt auf Grund der Ausnahmslosigkeit des Kausalitätsprinzips. Zweite Etappe bildet die Begründung der Kausalität durch das Hamilton'sche Prinzip. Schlußstein ist aber die Anerkennung der Nichterklärbarkeit dieses Prinzips trotz seiner tatsächlichen Geltung. Diese Nichterklärbarkeit ist weder logisch noch phänomenologisch notwendig. Wenn auch alle Teile dieser Theorie völlig in sich begründet und einwandfrei wären, so muß daher vom Standpunkte des Theoretikers selbst der Theorie doch der Nachteil nachgesagt werden, daß das ganze Gebäude auf einem Prinzip ruht, das theoretisch selbst noch einer Begründung bedarf. Von einer Theorie für ein Ur-Phänomen von der Tragweite der Außenwelt darf man aber das psychologische Minimum der Begründbarkeit fordern, nämlich die Durchführung bis zu einer die Begründung nicht mehr verlangenden Tatsache schlechthin.

Betrachten wir jetzt die einzelnen Etappen der Theorie und beginnen mit dem Hamilton'schen Prinzip, um welches der ganze Problemenkomplex gruppiert ist. In welchem Sinne halten wir ein wirkliches Entstehen und Vergehen für unmöglich, für welche Gebiete der Wirklichkeit sind wir

überzeugt, daß alles, was jetzt existiert, auch früher existiert hat und später existieren wird? Auf alle Fälle nicht für das Gebiet der psychischen Erscheinungen selbst. Beim Kommen und Gehen der sogenannten Empfindungen, der Vorstellungen und auch emotiver und volitiver Erlebnisse haben wir sicher nicht die Überzeugung, daß sie permanent existent sind. Im Gegenteil, im Hinblick auf psychische Erscheinungen als solche sind wir als unmittelbar Erlebende überzeugt, daß so, wie sie erscheinen, sie sicher entstehen und vergehen. Das Hamilton'sche Prinzip kann also in erster Linie bloß für das Gebiet der Dinge und Geschehnisse der äußeren Welt als Tatsache gemeint sein. Dies folgt schon daraus, daß nach der Konstruktion von Heymans das Prinzip uns nicht dazu führt, für das Veränderliche in der Wahrnehmung ein unveränderliches, psychisches Substrat zu hypostasieren, sondern sofort den Sprung in die äußere Welt veranlaßt. Dies heißt aber, daß das Prinzip, welches uns die Entstehung des Bewußtseins der äußeren Welt erklären soll – mit unserer tatsächlichen Einstellung auf diese Welt schon arbeitet.

Man könnte dagegen einwenden, daß das Hamilton'sche Prinzip nur für diejenigen psychischen Veränderungen, welche in den Empfindungen sich äußern, das unveränderliche Substrat in der Außenwelt suche. Dagegen für emotive und volitive Veränderungen sei das unveränderliche Substrat psychisch, so daß das Hamilton'sche Prinzip zum Postulat der unveränderlichen Persönlichkeit und des Charakters führe.

Durch diesen Einwand wird aber die Sachlage im Hinblick auf die Erklärung der äußeren Welt durch das Hamilton'sche Prinzip gar nicht verändert. Denn immerhin bleibt die Tatsache bestehen, daß für das veränderliche Psychische einer bestimmten Art – die Empfindungen – das Hamilton'sche Prinzip das unveränderliche Substrat nicht in demselben Gebiet zu postulieren sucht, sondern sofort zu einem unveränderlichen Physischen führt. Der nervus vivendi der ganzen Frage ist es ja, warum wir nicht gezwungen werden, ebenso wie für die Gefühle und den Willen, auch für die Empfindungen das Substrat in der Psyche selbst zu suchen, und warum es nicht angeht, auch hier die anschaulich und unmittelbar

nicht gegebene Substrate bloß zu postulieren, wenn wir dies Verfahren für Gefühle und den Willen doch durchführen dürfen.

Es ist deutlich, daß das Hamilton'sche Prinzip als Motiv zur Deduktion des Phänomens der äußeren Welt mit Hilfe der Empfindungen schon die Richtung auf diese Welt voraussetzt.

[Die Antwort auf die Frage, warum die „Empfindungen" auf die äußere Welt hinweisen, die Gefühle dagegen nicht, ist von meinem Standpunkt aus sehr einfach: die Empfindungen sind ja auf Grund des unmittelbaren Phänomens der äußeren Welt erschlossen, die Gefühle dagegen sind selbst unmittelbare Gegebenheiten sui generis].

Aber auch abgesehen von der Präsumption des zu erklärenden Phänomens durch das Erklärungsprinzip selbst kann die Hamilton'sche Tatsache zur Begründung des allgemeinen Phänomens der Autonomie der äußeren Welt auch aus einem anderen Grunde nicht ausreichen. Meines Erachtens besitzt das Hamilton'sche Prinzip keinesfalls den Charakter eines schlichten Tatbestandes. Keinesfalls ist dies Prinzip ebenso allgemein und indiskutabel als das Bewußtsein der äußeren Welt. Als originäre Tatsache der Denkstruktur, d. h. als eine jedem Erkenntnisprozeß auch in seiner naiven Ausbildung zu Grunde liegende Ordnung des Gegebenen, tritt das Hamilton'sche Prinzip sicher nicht auf. Die primitive Form, in welcher der Ordnungsgeist sich betätigt, bildet gerade die Konstatierung, daß Dinge als Konstanten mit der Zeit verschwinden und an ihrer Stelle andere auftauchen. Nur die wissenschaftliche Erkenntnis substituiert den Veränderungen das konstante Substrat der Materie, der Energie, der Elemente und ihrer Konfiguration. Die Geburt und Vergänglichkeit der Dinge bilden in natürlicher Orientierung gegenüber der Welt Motive unserer Verhaltungsweisen zu dieser Welt, die tief ins Moralische reichen. Jede religiöse Kosmogonie beginnt mit einer echten Schöpfungsgeschichte der Welt. Auch die Wissenschaft in verschiedenen Etappen ihrer Entwicklung beschäftigt sich mit der Frage nach der wirklichen Entstehung der gestalteten Natur, ebenso wie mit der Frage der realen Verwandlung der Elemente. Generatio equivoca und, in der modernen Physik, der hypotetische end-

liche Erschöpfungszustand der Energiepotentiale, bei welchem echtes Geschehnis aufhören muß, sind beide Gegenstand der ernsten wissenschaftlichen Diskussion gewesen. Dies alles wäre aber a priori indiskutabel, wenn wir kraft unserer psychischen Natur wirklich die Überzeugung hätten, daß alles, was jetzt existiert, in aller Vergangenheit und Zukunft zur Existenz verurteilt wäre.

Dem Hamilton'schen Prinzip muß aus allen diesen Überlegungen zu mindestens die Bedeutung einer allgemein gültigen undiskutablen Grundtatsache unserer geistigen Orientierung abgesprochen werden. (Man könnte den Verdacht hegen, daß das Hamilton'sche Prinzip aus dem Versuch entstanden ist, das Gesetz der Erhaltung der Energie und der Konstanz der Masse zu logisieren und so als allgemeine Ordnungsgesetzlichkeit darzustellen.)

Ähnliche Restriktion, wie im Hinblick auf die Allgemeinheit des Hamilton'schen Prinzips, möchte ich auch in Bezug auf die unerschütterliche Evidenz machen, mit welcher das Bewußtsein der ausnahmslosen Gültigkeit des Kausalitätsprinzips nach Heymans auftreten soll. Natürlich will ich nicht die objektive Gültigkeit der Kausalität bestreiten, mir geht es nur um das Erlebnis der unerschütterlichen Evidenz, die Heymans nicht in dem Phänomen des Außenweltbewußtseins, sondern bei dem Denkprinzip der Kausalität vorfindet. Hier findet eine Verschiebung des Evidenz-Akzentes statt, von einer wahrnehmungsmäßig gegebenen anschaulichen Tatsache auf ein erst aus der Ordnung des Gegebenen abstrahiertes, unanschauliches Prinzip. Diese Verschiebung ist m. E. nur infolge einer Verwechselung der eigentlichen Evidenz mit dem logischen Zwang möglich.

Bei Aufstellung der wissenschaftlichen Ordnung in Form von Kausalreihen folgen wir einem Zwang, der dem Zwang eines Syllogismus ähnlich ist. Wenn ich nicht in Streit mit meiner Natur als logisch denkendem Wesen kommen will, bin ich gezwungen, mit der Annahme der Prämissen auch den entsprechenden Schlußsatz zu akzeptieren. Wenn ich nicht in Streit mit meiner Natur als einem die Totalität ordnendem Wesen geraten

will, bin ich gezwungen, zu jeder Veränderung eine entsprechende Ursache zu akzeptieren. Aber ebenso wie nur die Einordnung des Schlußsatzes in die Totalität des Syllogismus ihm einen Zwangscharakter verleiht, ebenso wird der Kausalitätsschluß zu einer zwingenden Annahme nur, wenn die Erscheinung (die Veränderung) in eine Totalität des Geschehens eingeordnet wird. Dagegen die Totalität des Syllogismus als Ganzes (als selbständiger Inhalt) besitzt keinen logischen Zwangscharakter: die Verwerfung des Schlußsatzes samt der Prämissen als Ganzes ist nicht in Streit mit dem logischen Wesen des Menschen, sondern liegt in einer ganz anderen Dimension des Lebens. Ebenso wenig zwingend ist die Handhabung des Kausalitätsprinzips in der Anwendung auf die Totalität des Geschehens. Es kann sicher einen guten Sinn haben, wenn behauptet wird, daß die Totalität des Bedingten selbst bedingungslos ist.

Der logische Zwang eines Syllogismus, wie der Zwang des Kausalitätsprinzips entstehen somit einerseits aus der Einordnung der Einzelsätze oder der Einzelveränderungen in eine Totalität, haben aber anderseits in dieser Totalität ihre Grenze und sind auf alle Fälle nicht so bedingungslos auf die Totalität selbst anwendbar. Die sogenannte logische Evidenz hört auf bei der Grenze: Syllogismus als Ganzes. Die sogenannte ausnahmslose Evidenz des Kausalitätsprinzips hört auf bei der Grenze: die Welt als Totalität.

Die echte eidetische Evidenz unterscheidet sich in beiderlei Richtungen von dem logischen und dem kausalen Zwang. Einerseits braucht die echte Evidenz zu ihrer Konstituierung keiner Einordnung in die Totalität. Eine einzelne zahlentheoretische Bestimmung z. B. gilt, wenn sie evident ist, bevor sie in eine Totalität der mathematischen Wahrheiten und Deduktionen eingeordnet ist. Die moderne Mathematik verzichtet auf die Evidenz der Axiome, indem sie durch den systematischen Zusammenhang mit der Totalität ersetzt wird. Ein evidenter Sachverhalt kann dagegen als evident sogar noch dann erlebt werden, wenn er sich in eine bestehende Totalität nicht einordnen läßt. Die Evidenzerlebnisse aus der religiösen Existenzialerfahrung dienen dafür als ein Paradigma.

Andrerseits findet die echte Evidenz keine Grenze an der Totalität, für deren einzelne Elemente sie gilt. Die phänomenologische Einsicht richtet sich mit Vorliebe auf Ganzheitsstrukturen. Solche Struktur ist z. B. gerade das Phänomen der äußeren Welt als eines autonomen Daseins. Die Evidenz dieses Phänomens bedarf keiner Einordnung in eine Totalität. Dieses Phänomen bildet gerade den gemeinsamen Gehalt der Erfahrungen von der Natur als Totalität und ist selbst Grundlage aller Ordnungen im Gebiete der Natur. [Alle real-wissenschaftliche Ordnung der Natur geschieht ja in der Voraussetzung, daß diese Ordnung nicht für die Bewußtseinsinhalte des erkennenden Subjektes, sondern von der Natur selbst in ihrer Daseinsautonomie gilt.]

Auf Grund der Analyse der Evidenz-Struktur müssen wir somit die echte Evidenz eher dem Phänomen der Außenwelt als dem Kausalitätsprinzip zusprechen. Überschaut man nebeneinander beide in Frage kommenden Tatbestände, so muß man zu diesem Resultat kommen. Einerseits liegt die gegenständlich und anschaulich sich gebende, durch sich selbst, unmittelbar, unabhängig von jedem Schlußverfahren sich behauptende Außenwelt vor als ein völlig sich selbst genügsames und aller Ordnung vorangehendes Phänomen. Andrerseits tritt uns eine Überzeugung entgegen, daß alle Veränderung einen reellen Grund haben muß, die immer einer Begründung harrt und die ich bloß in meiner Qualität als logisches Wesen unanschaulich und infolge des Bedürfnisses nach einer Theorie habe. Vergleicht man diese beiden Sachinhalte im Hinblick auf den schlichten indiskutabelen Evidenzcharakter, und unterscheidet man von diesen den systematischen Ordnungszwang, so muß man gerade dem Phänomen der äußeren Welt den Charakter einer umfassenden und tiefen elementaren Einsichtigkeit zusprechen. Das Phänomen, das die Theorie von Heymans auf ein Prinzip reduzieren möchte, ist evidenter als dies Prinzip selbst, sodaß die Theorie auch von dieser Seite her dem Phänomen nicht gerecht werden kann.

Phänomenologie des „Dinges" gegen idealistische Argumente

Angesichts dieses Ergebnisses – daß die Schlußtheorie des Bewußtseins der Außenwelt auch in der durchdachten und wohl gegliederten Ausgestaltung durch Heymans in ihren allgemeinen Voraussetzungen wie in den Einzeletappen gegenüber dem Phänomen versagen muß – entsteht die wohlbegründete Frage, ob unser Phänomen überhaupt theoretisch reduzierbar ist, ob es nicht vielmehr selbst zu Grunde einer Theorie gelegt werden muss. Wenn alles Gegebene ursprünglich und seinem Wesen nach einen Bewußtseinscharakter trägt, dann muß natürlich erklärt werden, wie es kommt, daß wir trotzdem den einen sehr wichtigen Teil des Gegebenen als ein Außerbewußtes erfassen und behandeln. Wenn aber das sinnlich Gegebene originär als ein Außerbewußtes – auch kraft der Natur des Bewußtseins selbst – auftritt, dann fällt jede Veranlassung weg, eine Theorie dafür aufzustellen, die im besten Falle an das volle Phänomen, das erklärt werden muß, nicht heranreicht. M. a. W. wir müssen uns fragen, ob der Ausgangspunkt der Schlußtheorie, nämlich das Auftreten der Empfindungen und Wahrnehmungen im Bewußtsein ein phänomenon bene fundatum ist, von dem aus wir zu der Annahme der äußeren Welt theoretisch fortschreiten, oder ob nicht umgekehrt wir – von dem Phänomen der äußeren Welt aus – theoretisch zur Annahme der Empfindungen kommen.

Die größere Wahrscheinlichkeit des zweiten Teils der Alternative habe ich schon oben dargetan, nachdem die Theorie, nach der alles Gegebene ein Bewußtseinsinhalt ist, abgewiesen war. Jetzt bleibt übrig die Prüfung der Argumente für die Annahme, daß alles Gegebene ein Inhalt des Bewußtseins ist.

Diese Argumentation läßt sich in systematisierender Zusammenfassung folgendermaßen darstellen. 1) Der Gegenstand, das Objekt, das Ding besteht erstens aus sekundären Qualitäten der Sinnlichkeit (wie z. B. Farbe, Geschmack, Ton), und zweitens aus primären Qualitäten des Raumes (Ausdehnung, Form) und der Zeit (die Dauer im Flusse des Geschehens). 2) Wenn vom Gegenstande alle seine Merkmale eins nach dem anderen abgezogen werden, so bleibt schlechterdings nichts mehr übrig. Ergo

ist das Ding nichts anderes als die Summe seiner Qualitäten. 3) Die Farbe der Gegenstände z. B. verschwindet, wenn ich die Augen zumache; verliere ich die Tastempfindlichkeit, so wird dem Gegenstande auch seine Räumlichkeit genommen usw. Offenbar sind also die sinnlichen Eigenschaften von unseren Sinnen abhängig, oder die qualitative Ausgestaltung der äußeren Welt ist ohne subjektive Sinne nicht denkbar. Ist alle sinnliche Betätigung des Subjekts ausgeschaltet, so bleibt vom Gegenstande nichts übrig, weil, wie oben ausgeführt, der Gegenstand nichts ist außer der Summe seiner Eigenschaften. Ergo, der ganze Gegenstand ist Funktion der Subjektivität, oder er besteht bloß in der Wahrnehmung; das gegenständliche Sein ist nichts anderes, als In-der-Wahrnehmung überhaupt sein.

Diese Argumentation hat die Bestechlichkeit einer einfachen mathematischen Ableitung. Nicht umsonst arbeitet sie mit dem Begriff der Subtraktion, mit der Idee der Elemente, die zu einer gegenständlichen Summe addiert werden, mit der Gleichung: esse = percipi, bei welcher das Auslöschen der rechten Seite auch die linke zu Null reduzieren muß.

Die Bestechlichkeit dieser Ableitung steigt noch mehr, wenn sie zu einem ganzen System ausgebaut wird. Denn in einem solchen werden ja die Einzelteile gegenseitig getragen und damit das Ganze konsolidiert, wodurch wiederum der Ausgangspunkt psychologisch gekräftigt wird.

Doch man bedenke, daß auch ein Fehlschluß durch ein System psychologisch befestigt werden kann. „Ein Fehlschluß, der in ein paar schlichten Sätzen ausgedrückt, nicht mal ein Kind zu täuschen vermag, kann eine halbe Welt einfangen, wenn man ihn in einem starken Band in quarto entwickelt" ist in einem klugen Buche eines alten Logikers zu lesen.

Die Analyse des idealistischen Schlusses von den subjektiven Sinnesqualitäten auf die Subjektivität des Gegenstandes muß sich daher methodischer Vorsicht halber nicht an ein bestimmt ausgebautes System des Idealismus halten, sondern von dem logischen Gerippe der idealistischen These überhaupt ausgehen. In strenger Form lautet dieser Ausgangspunkt: Das Gegebene des Gegenstandes besteht aus einer Summe der

Sinnesqualitäten – denn nach der gedanklichen Subtraktion einer Qualität nach der anderen bleibt vom Gegenstande nichts übrig. Diese Qualitäten bestehen nicht für sich, sondern nur insofern sie einem Subjekt gegeben sind, denn bei der Ausschaltung der subjektiven Bedingungen der Wahrnehmung (Sinne, Psyche überhaupt) werden am Gegenstande seine Qualitäten und somit auch das Ganze ausgelöscht. Ergo, ist der Gegenstand auch seinem Sein nach nichts anderes als Funktion der Wahrnehmung oder des Subjektes überhaupt als der Bedingung aller möglichen Wahrnehmungen.

Betrachten wir näher das erste Argument – den Subtraktionssatz. Dieses Argument steht und fällt mit der Zulässigkeit des gedanklichen Subtraktionsverfahrens. Nun ist aber sicher die Frage nicht müßig, ob das Gedankenexperiment des Nacheinanderwegnehmens der Qualitäten in der Anwendung auf eine gegenständliche Einheit zulässig ist. Tatsächlich kann man innerhalb einer konkreten Einheit eine Subtraktion der Elemente vom Ganzen gedanklich d. h. ohne Widersinn nicht durchführen, wenn die Einzelmomente gegenständlich nicht selbständig sind. Es liegt z. B. ein offenbarer Widersinn in dem Gedankenexperiment, die Intensität einer Farbe realiter von ihrer Qualität abzutrennen. Denn bringt man die Intensität auf Null, so bleibt nicht die Qualität übrig, sondern das ganze Phänomen wird vernichtet. Qualität und Intensität einer Farbe sind nicht ein einfaches Nebeneinander oder eine „Und"-Verbindung, sondern sind ineinander verbunden. Sie bilden eine strukturierte und nicht summierte Einheit des Gegenstandes. Wird darum ein einzelnes Moment dieser Struktur einer Veränderung unterworfen, so ist in Wahrheit die Modifikation des Ganzen als solchen vorgenommen. Glaubt man bloß ein Merkmal subtrahiert zu haben, so hat man in Wahrheit das ganze Phänomen auf Null reduziert. Das Subtraktionsverfahren kann man daher sinngemäß nur auf etwas anwenden, das vorher ausgemachter Weise nicht anders als in der Form einer summenhaften Verbindung besteht.

[Man wende nicht ein, daß in unserem Falle die Subtraktion bloß in

Gedanken geschieht. Ein Gedankenexperiment hat keinen Sinn, wenn es über ein bestimmtes Phänomen als solches etwas ausmachen will und dabei von vornherein durch seine eigene logische Struktur nur auf andere Phänomene sinngemäß angewandt werden kann.]

Die Summenhaftigkeit der gegenständlichen Bestimmungen ist aber in unserem Falle gerade dasjenige, was durch das gedankliche Subtraktionsverfahren erst demonstriert werden soll. Seine Anwendung setzt somit das zu Beweisende schon voraus. M. a. W. das erste idealistische Argument ist ein Fehlschluß – eine sehr feine Erschleichung des Grundes, ein petito principii.

Wenn somit die entgegengesetze Behauptung aufgestellt wird, daß das Gegebene des Gegenstandes mehr oder etwas anderes ist als die Summe der sinnlichen Qualitäten, ist das Subtraktionsargument nach den Regeln der Logik für den Gegenbeweis nicht verwendbar.

Tatsächlich lehrt schon eine erste unvoreingenommene, durch apriorische atomistische Betrachtungsregel nicht getrübte Anschauung, daß die sinnlichen Qualitäten erstens im Objekt verankert sind und durch dieses gegenständlich sind und zweitens durch seine strukturelle Einheit auch ineinander spezifisch „unsummenhaft" verwoben sind. Dies soll durch folgende Betrachtung zur Evidenz gebracht werden. Wollen wir unsere Theorie auf Erfahrung und nicht unsere Erfahrung auf eine Theorie gründen, so müssen wir das Gesicht des Phänomens als solchen, völlig „naiv" anschauen.

Ich nehme als Modell eine vor mir stehende blaue Vase mit gelben duftenden Rosen darin. Das Blau der Vase ist dabei räumlich neben dem Gelb der Rosen gegeben. Der Duft der Rosen gibt sich aber nicht etwa im übertragenen Sinne neben dem Gelb der Blumen. Zwischen dem Zusammensein des Gelb der Blumen mit ihrem Duft einerseits und dem Zugleichsein des Blau der Vase mit dem Duft andrerseits besteht ein wesentlicher Unterschied. Wir sagen in schlichter Beschreibung des Tatbestandes immer: der Duft „gehört" nicht zum Blau der Vase, er ist weder an diesem Blau, noch sind sie nebeneinander an etwas Drittes verankert,

noch sind sie unvermittelt aneinander irgendwie gebunden. Sie haben gegenständlich miteinander nur soviel zu tun, daß sie gleichzeitig meine Auffassung beanspruchen. Eine innere strukturelle Verbindung gehen der Duft und das Blau nicht ein. Wenn ich darum tausend Mal „neben" dem Blau der Vase den Duft wahrnahm – so resultiert daraus nie eine solche innere Verbindung zwischen beiden – wie ich sie schon bei aller ersten Erfassung der duftenden gelben Rose zwischen Duft und Gelb vor mir habe. Zwar erinnert mich das Blau der Vase an den Duft der Rose und umgekehrt, aber dies ist eben bloß eine Erinnerung, ein Gleiten von Einem zum Andern. Wie stark diese assoziative Verbindung auch sei – nie wird mir einfallen, den Duft anstatt der Rose, der Vase zuzuschreiben.

[Und wenn ich dies getan hätte, so würde hier eine Täuschung vorlieliegen. Die Qualifikation der Tatbestände als Täuschung besagt aber schon, daß nur bei einer Enttäuschung in dieser Richtung dem Phänomen im Erlebnis sinngemäß entsprochen wird.]

Die Innigkeit und Einzigartigkeit der Verbindung des Gelb der Rose und ihres Duftes bewirkt aber schon nach der ersten Erfassung des Tatbestandes, daß bei plötzlich eintretendem Duft ich mich nach der gelben Rose umsehe, die diesen Duft haben muß. Der Unterschied der gegenständlichen und bloß summenhaften Auffassungsverbindung äußert sich somit schon in der Verschiedenheit ihrer psychologischen Auswirkungen. Aber auch die unmittelbare Gegebenheit der gelben duftenden Rose sträubt sich gegen die Beschreibung des Tatbestandes als einer Und-Verbindung beider sinnlichen Qualitäten. Nicht ein Gelb plus ein Duft ist mir gegeben, die ich zusammen mit anderen ähnlichen Qualitäten als einen Gegenstand bezeichne, sondern mir ist ein Ding gegeben, in dessen Einheit das Gelb und der Duft unterscheidbar, aber nicht scheidbar sich abheben. Die Einheit des Gegenstandes Rose wird in der Auffassung durch die strukturelle Mannigfaltigkeit ihrer Aspekte nicht zurückgedrängt, sondern diese Einheit eröffnet sich ebenso ungeschwächt in einem einzigen Merkmal wie in der Totalität aller der Rose zukommenden

Aspekte: Der Duft, das Gelb usw. sind immer an dieser einen Rose gegeben. Wir sagen auch ganz schlicht: dies ist der Duft dieser Rose und jenes ist das Gelb derselben Rose. Im Phänomen als solchem haften die Qualitäten dem Gegenstande an. Darum erschöpft sich auch für die unmittelbare Betrachtung das Phänomen „dieser bestimmte Gegenstand" nicht durch die Summe der gegebenen oder möglicherweise noch nicht gegebenen sinnlichen Qualitäten.

Nehmen wir an, daß durch irgendwelche chemische Prozedur der Duft und das Gelb der Rose vernichtet werden. Solange noch irgendwelche Identifizierung auf Grund des unmittelbaren Eindrucks oder des Wissens möglich ist, werde ich noch immer von derselben Rose sprechen. Und wenn auch die sogenannte primäre Qualität der räumlichen Form bis zur Unmöglichkeit der Rekonstruktion verändert wird – z. B. durch Pressung zwischen zwei Büchern – so bleibt der Rest immer noch „derselbe" Gegenstand. Und wenn u. U. die Identifizierung für mich psychologisch unmöglich wird, bleibt die restierende Deformation für mich prinzipiell immer noch irgendwie identisch mit der Rose.

Wir sprechen ja auch in einem solchen Falle von einer bloßen Umwandlung und nicht von einer Verwandlung des Objektes und schreiben demnach die Unmöglichkeit der Identifizierung bloß der subjektiven Unfähigkeit der Erkennung, nicht der Gründlichkeit der Destruktion zu. Dies phänomenale „Mehr" des Gegenstandes gegenüber der Summe der sinnlichen Eigenschaften ist der Ursprung für die Idee der Substanz: nie könnte eine solche Idee konzipiert werden und in Wissenschaft wie Weltanschauung eine solche Rolle spielen, wenn sie nicht durch einen phänomenologisch ursprünglichen, anschaulichen, wenn auch nicht sinnlichen Prototyp gestützt wäre.

Dieser Prototyp ist eine spezifische dingliche Gestalt, an der die sinnlichen Qualitäten erkennbar sind. Daß sie erkennbar sind d. h. daß sie mir gegenständlich gegenüber treten können, beruht darauf, daß sie in der Gegenständlichkeit – der Gestalt – verankert sind. Sie treten immer irgendwie an diese Gestalt gebunden auf. Absolute Loslösung der

sinnlichen Qualität von der gegenständlichen Gestalt würde bedeuten Verbannung der Qualität aus dem Gebiete der Erkenntnis in das Gebiet des rein gefühlsmäßigen Erlebens. Primär als Beharrendes ist nur die dingliche Gestalt gegeben. Wir haben fortwährend das Bewußtsein, daß ein in sich abgeschlossenes, eigengesetzliches Ganzes es ist, das uns in verschiedenen Aspekten sich darbietet. Dieses Bewußtsein begleitet nicht nur jede Auffassung, sondern ist gerade der phänomenologische Grund für Konstatierung jedweder Veränderung. Der Tatbestand ist nicht, daß wir n e b e n einer Veränderung auch eine relative Konstanz einiger Merkmale bemerken und „darum" in einem verkürzten Schlußverfahren der Veränderung ein Beharrendes als Substrat supponieren. Wäre die Veränderung n e b e n der relativen Konstanz gegeben, so würde das Phänomen selbst keine Anweisung geben, um aus diesem gegebenen Neben eine logische Supponierung zu machen. Auch ist überhaupt nicht einzusehen, warum man die Koexistenz zweier Erscheinungsweisen des Gegebenen anders ordnen soll als sie sich darbietet.

Tatsächlich weist der phänomenologische Tatbestand nicht eine Koexistenz des Beharrenden und des Veränderlichen auf, sondern eine ursprüngliche Rangordnung der Konstanz und der Veränderung. Immer ist es eine Veränderung a n einem Beharrenden. Nicht in Form eines verkürzten Schlusses oder auf eine andere mittelbare Weise kommen wir zu dem Beharrenden, sondern s e h e n unmittelbar wie an einem Beharrenden eine relative Veränderung auftritt. Ändert sich die perspektivische Stellung eines optischen Objektes mir gegenüber, so sehe ich vor allem d a s - s e l b e Objekt und nicht bloß einen neuen sinnlichen Aspekt, den ich aus irgendeinem Grunde demselben Objekt z u s c h r e i b e. Ja, wenn bei der Gegenstandserfassung irgendwo ein vermittelndes Schlußverfahren einsetzt, so ist es sicher nicht bei Konstatierung seiner Beharrlichkeit, sondern gerade bei der Erfassung seiner Veränderung. Denn wenn ein Gegenstand uns gegeben ist, fragen wir nie, warum er in einer identischen Erkennungsweise weiter beharrt. Wir fragen nach einer Ursache bloß, wenn er verschwindet oder einer sichtbaren Veränderung unterliegt. Somit wird

nicht die beharrliche gegenständliche Gestalt, nicht der Träger der sich verändernden sinnlichen Qualitäten supponiert, sondern eine noch unsichtbare Veränderung zur Erklärung einer sichtbaren.

Die gegenständliche Gestalt trägt nicht bloß die Qualitäten, sondern macht sie für die Auffassung überhaupt als solche möglich. Nirgends in der Erfahrung ist nämlich Farbe als solche, Kälte als solche, Ton als solcher in strenger Isolation als eine Gegebenheit für sich vorhanden. Vielmehr werden alle sinnlichen Qualitäten ohne Ausnahme bloß in einer künstlichen Abstraktion aus den konkreten Gegenständen, aus einer spezifischen Verwebung in einer anschaulichen Gestalt gewonnen. Und wenn wir schon soweit in unserer isolierenden Operation vorgeschritten sind, dann geben sich die sinnlichen Qualitäten immer noch nicht in derselben Art und Weise wie die sie tragende Gestalt des Gegenstandes, sondern sie sind als Isoliertes nicht gegeben, sondern bloß aufgegeben. D. h. die Betrachtungsweise der sinnlichen Qualitäten als selbständiger Inhalte behält immer den Charakter einer theoretischen Fiktion, die für die Entwicklung der Erkenntnistheorie höchst verhängnisvoll geworden ist.

In diesem Punkte kommt die Erkenntnistheorie oder Metaphysik, die die Subjektivität der Sinnesqualitäten behauptet, in Streit mit der unmittelbaren phänomenologisch geläuterten Erfahrung, wie mit den wissenschaftlichen Feststellungen, daß von den Sinnesqualitäten überhaupt nur in fiktiver Einstellung und in abstracto gesprochen werden kann. Es gibt heute kein einzelnes Lehrbuch der Psychologie, welches versäumt hätte, im Beginn der Lehre von den Empfindungen hervorzuheben, daß die sinnlichen Qualitäten als solche bloße Abstraktionen zwecks systematischer Übersicht sind und als echte Gegebenheiten gar nicht existieren.

Ich fasse zusammen: das Abstraktionsargument erweist sich als Fehlschluß, weil die Methode der Subtraktion gerade dasjenige voraussetzt, was durch das Verfahren bewiesen werden sollte. Seine Voraussetzung: der summenhafte Charakter der sinnlichen Qualitäten an einem Gegenstande hält außerdem weder Stand gegenüber dem schlichten Phänomen

des konkreten Gegenstandes, noch gegenüber dem psychologisch aufweisbaren Unterschied zwischen summenhaften und nicht summenhaften Verbindungen der Qualitäten. Endlich der Ausgangspunkt des ganzen Argumentes – die sinnliche Qualität als eine Größe, mit der man in ihrer Selbständigkeit operieren kann – ist keine Erfahrung, sondern eine in positiver psychologischer Wissenschaft fast ganz verschwundene Fiktion.

Wir müssen somit das erste idealistische Argument aus diesen drei Gründen ablehnen. Vollziehen wir noch die von logischem Standpunkte schon überflüssige Analyse des zweiten Argumentes – denn durch diese Prüfung wird auch ihre gemeinsame Genesis aus einer und derselben atheoretischen Einstellung desto deutlicher entgegentreten.

Das zweite Argument im idealistischen Schlusse lautet: die Sinnesqualitäten bestehen nicht für sich, sondern nur insofern sie einem Subjekt erscheinen, denn bei Ausschaltung subjektiver Bedingungen der Wahrnehmung werden am Gegenstande alle seine Qualitäten ausgelöscht. Nehmen wir als Beispiel einen sehr einfachen Fall: bei geöffneten, normal sehenden Augen betrachte ich einen farbigen, ausgedehnten, bestimmt geformten Gegenstand – eine Tischlampe. Schließe ich nun die Augen, so sehe ich den Gegenstand nicht mehr, also ist er, um mit naivem Idealismus zu sprechen, „verschwunden". Oder – mit einer noch weiteren Konzession an den Idealismus überhaupt ausgedrückt – sehe ich die Lampe nicht mehr, so ist sie für mein Bewußtsein verschwunden. [Einfachheitshalber nehmen wir hier an, daß der Gegenstand uns nur mit Hilfe eines einzelnen Sinnes gegeben wird, oder daß die einzige Sinnesqualität den Gegenstand konstituiert. Denn durch das Zurückgreifen auf die Totalität möglicher disparater Sinnesqualitäten ändert sich prinzipiell nichts weder an der Argumentation des empirischen Idealismus, noch an unserer Analyse des Auslöschungsargumentes.] Ist dies eine getreue Darstellung der vollen Gegebenheit beim Tatbestande der Sinnesabwendung vom Gegenstand? Verschwindet der Gegenstand als leibhaftig „da vor mir stehendes Etwas" für mein Bewußtsein, wenn meine Sinne

ihm nicht zugewendet sind? Ich glaube, dies ist eine unerlaubte Konstruktion, die dem tatsächlichen Verhalten kaum entspricht. Denn, wenn ich beim Schließen der Augen die Lampe tatsächlich nicht mehr sehe, so habe ich nicht das Bewußtsein: die Lampe selbst ist verschwunden, sondern ich weiß bloß eben nichts anderes als: ich sehe die Lampe nicht mehr. In meiner veränderten Bewußtseinslage ist nichts über die Nicht-Existenz des Gegenstandes vorhanden, sondern nur das Wissen über das Unterbinden des Wahrnehmungsaktes. Vom Verschwinden des Gegenstandes als Wissen oder als Erlebnis ist nicht eine Spur da. Im Gegenteil, wenn ich über den Tatbestand reflektiere, finde ich gerade eine Bewußtseinslage vom Weiterexistieren des Gegenstandes: Man erlebt beim Schließen der Augen nicht den Eindruck des Verschwindens des Gegenstandes, den man deutlich bei bekannten Kinotricks hat. Im Gegenteil, man hat die Sicherheit, daß der Gegenstand noch immer da ist. Die Sicherheit, daß der Gegenstand mit dem Schließen der Augen nicht aufgehört hat selbst zu existieren, beruht nicht auf einem Schluß, er ist nicht Resultat einer logischen Operation – eines Analogierschlußes z. B., – nicht eine dunkle Erinnerung an die Totalität früherer Erfahrungen. Sondern diese Sicherheit ist in der Erfassung des Tatbestandes, – daß ich die Lampe nicht mehr sehe, schlicht enthalten. Ebenso liegt in der Wahrnehmung der Lampe, ohne Vermittlung durch jeglichen Schluß, die Sicherheit, daß die Lampe „in ihrer eigenen Person" selbst da ist und daß dieses Da-sein nicht von meinem Sehakte abhängt. Schließe ich die Augen, so besteht für mich noch kein Grund, um diese Sicherheit im Hinblick auf das Präsentsein des Gegenstandes selbst, aufzuheben. Gerade weil im Hinblick auf die Sache selbst in meinem Gegenstandsbewußtsein sich nichts ändert, bin ich imstande zu merken, daß mein Sehakt unterbunden ist: solange ich wirklich einen Gegenstand sehe, merke ich von meinem Sehakt als solchem nicht das Geringste: „ich" geht im Gegenstandsbewußtsein auf. Falls der Gegenstand vor meinen Augen durch irgendeinen Zauber wirklich verschwindet, merke ich dagegen nichts von der Unterbindung meines Sehaktes. Nur wo Gegenstandsbewußtsein bewahrt bleibt und der Ge-

genstand trotzdem nicht gesehen wird – konstatiert man: ich bin es, der nicht mehr sieht.

Das Bewußtsein, daß der Gegenstand selbst verschwunden ist, mutet uns übrigens ganz anders an als die Unterbindung des Wahrnehmungsaktes beim Schliessen der Augen. Nehmen wir an, daß im Moment wo meine Augen geschlossen bleiben, jemand die Lampe unmerklich wegnimmt. Öffne ich jetzt die Augen, so wundere ich mich, daß die Lampe nicht mehr da ist und suche eine Erklärung für ihr Verschwinden. Beim Schließen der Augen suche ich aber keinen Grund für das „Verschwinden", denn es ist für mein Erleben auch kein echtes Verschwinden. Ich suche hier keinen Grund für das Verschwinden, – nicht, weil ich weiß, was der Grund ist, sondern, wie gesagt, weil kein Phänomen des Verschwindens sich einstellt.

Das Gegenstück zu diesem, mit dem Verschwinden nicht identischen Phänomen beim Schließen der Augen, ist das Phänomen des Gegebenseins beim Öffnen derselben. Dabei erlebe ich auch nicht, daß der Gegenstand „entsteht", sondern daß ich ihn bloß „ersehe". Somit behauptet sich die Daseinsautonomie des Gegenstandes im phänomenologischen Bestande der Wahrnehmung in ihrer positiven wie negativen Form.

Werden die subjektiven Bedingungen der Wahrnehmung ausgeschaltet, so verschwindet für das Bewußtsein d. h. im Erlebnis nicht der Gegenstand, sondern nur seine sinnliche Representation, wobei das Bewußtsein der Gegenständlichkeit ungestört weiter persistiert. Aus dem phänomenologischen Tatbestand kann daher nicht die Abhängkeit des Gegenstandes der Wahrnehmung von den subjektiven Bedingungen dieser Wahrnehmung abgeleitet werden. In Übereinstimmung mit den Phänomenen können wir nur behaupten, daß der Wahrnehmungsakt nur ratio cognoscendi des Gegenstandes ist. Es wäre aber ein echt rationalistischer Dogmatismus, die ratio cognoscendi als ratio essendi des Gegenstandes zu behandeln. Dieser rationalistische Sprung vom Cognoscere zum Esse spukt aber auch in der Gleichung esse = percipi, die man bloß umzustellen braucht – percipi = esse –, um, hinter der Umhüllung

des sensualistischen Idealismus, den rationalistischen Kern zu finden.

Die logische Struktur eines dem Rationalismus eigentümlichen Sprunges offenbart sich im zweiten idealistischen Argument noch von einer anderen Seite. Nehmen wir für ein Moment an, daß die Darstellung des Auslöschungsphänomens im empirischen Idealismus richtig ist. Kann man aus der vermeintlichen Tatsache, daß beim Zumachen der Augen das Bewußtsein des Verschwindens des Gegenstandes sich einstellt, wirklich schließen, das der Gegenstand selbst wahrnehmungsabhängig ist? Dies wollen wir jetzt untersuchen.

Sind subjektive Bedingungen der Wahrnehmung verwirklicht, so ist der Gegenstand gegeben. Sind diese Bedingungen weggefallen, so ist der Gegenstand nicht gegeben. Daraus läßt sich doch bloß verallgemeinern, daß für die Gegebenheit dieses Gegenstandes subjektive Bedingungen der Wahrnehmung verwirklicht werden müssen, m. a. W. daß die Gegebenheit eines Gegenstandes wahrnehmungsabhängig ist, nicht aber, daß der Gegenstand selbst wahrnehmungsabhängig ist. Dies wäre zu viel geschlossen.

Sagt man aber, daß die Gegebenheit des Gegenstandes identisch ist mit dem Gegenstand selbst, so setzt man gerade dasjenige voraus, was der Idealismus beweisen muß, nämlich die Subjektivität der Gegenstandsform. Wenn man von der Notwendigkeit der subjektiven Bedingungen der Wahrnehmung für die Gegebenheit des Gegenstandes auf seine Wahrnehmungsabhängigkeit überhaupt schließt, so läßt man stillschweigend einen Mittelsatz heraus, der lautet: Das Sein des Gegenstandes besteht in seinem Wahrgenommensein, d. h. esse = percipi. Dies ist aber das, was erst bewiesen werden muß. Logisch ist das Erlöschungsargument daher zu qualifizieren als petitio principii verdeckt durch Herauslassung des Mittelsatzes, also erschwert durch saltus in concludendo. Phänomenologisch ist aber das zweite Argument des empirischen Idealismus ebenso wie das erste auf Darstellungen aufgebaut, welche den Unterschied der Phänomene verwischen.

Das zweite Argument muß daher aus diesen beiden Gründen ebenso

wie das erste abgelehnt werden. Der idealistische Syllogismus ist somit von keiner Seite her schlüssig.

„Praktische" Wurzeln der psychomonistischen Theorie

Die logische Charakteristik der Argumente des empirischen Idealismus ist an und für sich genommen nur ein Weg zu einer immanenten Kritik der Erfahrungsvoraussetzungen dieser Philosophie. Doch mich interessiert im Zusammenhang unseres Themas nicht so sehr die theoretische Konstruktion und Begründung des empirischen Idealismus, als vielmehr seine innere Struktur im weltanschaulichen Sinne. Mit einem Minimum logischen Geschicks kann man leicht die Argumente, die oben behandelt sind, etwas anders formulieren und orientieren und dann wird unsere logische Charakteristik auf sie vielleicht nicht ganz anwendbar sein. Ich habe daher die Argumente auf eine bestimmte logische Form gebracht, allein in der Absicht, um die Motive besser herausheben zu können, die der empirisch-idealistischen Einstellung gegenüber der Erfahrung zu Grunde liegen.

Wird das Phänomen der Daseinsautonomie der äußeren Welt und die eigenartige Ursprünglichkeit dieser Sphäre erkannt und anerkannt, so ist damit wesensgemäß eine Einstellung zur Welt verbunden, die ich nicht besser benennen kann als mit dem Wort „Ergebenheit". Der daseinsautonomen Welt – wo das Ich allein teilnimmt und nichts formt – kann man im weltanschaulichen Sinne bloß ergeben sein. Ist aber die äußere Welt als Daseinsform noch einer Begründung durch das Ich bedürftig, so ist mit dieser Konstatierung der Weg geöffnet, um das Universum zu beherrschen. Die Hineinbeziehung der äußeren Welt in die Ich-Sphäre lokkert erst ihre Irreduktibilität; als gegeben werden ja nur Bewußtseinsinhalte akzeptiert und das ursprüngliche Phänomen der Daseinsautonomie auf einen logischen Schluß, also auf eine Ich-Tätigkeit zurückgeführt. Und ist die äußere Welt gelockert – dann kann man sie ihrer transzendentalen Form nach wenigstens in das Ich ganz verlegen, was der sogenannte kritische Idealismus auch tut. Bezeichnend ist es, daß die Gemeinsamkeit der Beherrschungstendenz, die den beiden Formen des

Idealismus als psychognostisches Motiv innewohnt, sich darin äußert, daß tatsächlich eine harmonische Verbindung beider Arten des Idealismus versucht wird: der empirische und der transzendental kritische Idealismus gehen in bedeutenden philosophischen Köpfen öfters zusammen, wie verschieden auch die Mittel sind, mit welchen beide Typen arbeiten.

Dieselbe Einstellung, die wir gegenüber dem Phänomen der äußeren Welt hier vorfinden, wiederholt sich auch in der inneren Struktur der idealistischen Argumente. Der Schlußtheorie der äußeren Welt liegt zu Grunde, wie wir gesehen haben, eine Verkennung des ursprünglichen Phänomens der äußeren Realität, eine Verneinung der Irreduktibilität und der Autonomie, was letzten Endes das philosophische Symbol der absoluten Beherrschungstendenz ist. Die empirisch-idealistischen Argumente der Subtraktion und der Auslöschung atmen denselben Geist der gewaltsamen Verneinung der Selbständigkeit der uns gegebenen Einheiten. Denn was besagt letzten Endes das Subtraktionsargument? Daß es keine originären selbständigen Einheiten, sondern bloß unselbständige Gruppierungen der sinnlichen Elemente gibt, daß ihnen keine echte Individualität zukommt, insofern dies die Daseinsform für eine Einheit ist, deren Sosein eine selbständige Konstitution aufweist. Für das Subtraktionsargument ist der Gegenstand aber nicht eine Konstitution, sondern eine Konstruktion. Die gegenständliche Einheit ist nicht ein autonomes Gebilde, sondern ein Zusammenfassungsprodukt. Zusammenfassung ist eine Tätigkeit des Ichs. Das was aus Teilen zusammengefaßt ist, kann wiederum in Teile zerlegt d. h. als solches aufgehoben werden. Dies ist aber ein vollkommener Ausdruck der Beherrschungstendenz, die ja in einem Walten und Schalten über das Sein und Nichtsein der Sache gipfelt. Das Subtraktionsargument ist somit das Verlegen des Schwerpunktes des Gegenstandes aus seiner phänomenalen Individualität in das konstruktive und destruktive Verfahren, welches offensichtlich aus der Technologie der Beherrschung der äußeren Welt stammt.

In noch größerem Maße speist das Beherrschungsmotiv das zweite idealistische Argument: Bedingungen für die Erfassung des Gegenstandes

sind zu gleicher Zeit Bedingungen seiner objektiven Konstitution, denn bei Ausschaltung der Sinne erlischt auch die Gegebenheit des Gegenstandes. Der Sinn dieses Argumentes kann natürlich nicht sein: mit der Ausschaltung der Werkzeuge der Auffassung wird der Gegenstand zerstört. [Denn schon eine primitive Überlegung versichert uns, daß die Beziehungen und Einwirkungen eines Gegenstandes auf seine Umgebung mit der Ausschaltung seiner sinnlichen Gegebenheit nicht erlöschen.] Die Bedeutung des Argumentes kann daher bloß sein, daß Sinne die konkrete Fülle des Gegenstandes bedingen. Auf diese konkrete Fülle der Wirklichkeit, die dem Gegenstande durch die auffassenden Sinne verliehen wird, kommt es aber auch an. Denn, waltet im Subtraktionsargument das Subjekt über die Individualität des Gegenstandes, so entscheidet in diesem zweiten Argument das Ich über die Wirklichkeitsfülle dieser Individualität. Wird im ersten Argument der Gegenstand seiner Form nach konstruiert, so wird hier das wertvollste metaphysische Prädikat – Wirklichkeitsfülle – durch das Subjekt konstituiert, durch das Subjekt erschaffen.

Was in den beiden Prämissen des idealistischen Schlusses an Beherrschungstendenz enthalten ist, kann aber durch den Schlußsatz nur befestigt werden. Denn sollte das Gegebene seinem Sinne nach nicht mit dem Wesen der subjektiven Kategorien übereinstimmen, so würde die Produktion der Objekte durch das Subjekt denkunmöglich sein. Die Triebfeder der idealistischen Argumentation ist aber gerade die Denkmöglichkeit der Produktion des Gegenstandes durch das Subjekt aufzuweisen. Darum müssen wir annehmen, daß nicht, weil eine ursprüngliche Wesensgleichheit des Objektiven und des Subjektiven vorliegt, das Objektive in subjektive Formen gegossen wird, sondern umgekehrt: weil man das Reale in subjektive Formen gießen will, wird die Wesensgleichheit beider Teile vorausgesetzt.

Durch alle erkenntnistheoretischen Begrenzungen des idealistischen Satzes auf die transzendentale Form der Gegenstände und auf das bloße Subjekt der „Erfahrung überhaupt" schimmert die eigentliche Tendenz –

die Autonomie des Gegenstandes mit Hilfe der Produktivität des Bewußtseins zu beherrschen – immer heraus.

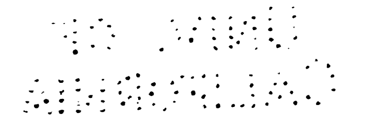
Im Folgenden soll nachgewiesen werden, daß diese Tendenz das Gegebene aus dem Bewußtsein hervorgehen zu lassen, schon in dem Ausgangspunkt des idealistischen Monismus, in dem scheinbar unschuldigen Erfahrungssatz: „alles Gegebene ist Bewußtseinsinhalt" repräsentiert ist. In den Bedeutungen, die den Wörtern Gegeben, Bewußtsein und Inhalt beigelegt werden, liegt die ganze Theorie des Idealismus schon implicite enthalten. Dies kann man am einfachsten durch die Vergegenwärtigung des schlichten Sinnes dieser fundamentalen Termini aufdecken.

Beginnen wir mit dem gefährlichen Begriff: der Inhalt. Die eigentlichste, scharf umgrenzte und daher auch keiner Äquivokation zugängliche Bedeutung, die diesem Begriff entspricht, ist zweifelsohne die Bedeutung des räumlichen „Enthaltens". „Der Inhalt eines Beutels besteht aus bestimmten Geldstücken" heißt: diese Gegenstände werden durch den Beutel räumlich eingeschlossen und sind daher räumlich außer ihm nicht vorzufinden. Der räumliche Inhalt eines Gefäßes ist qua Inhalt nichts außerhalb dieser räumlichen Umfassung. Im übertragenen Sinne sprechen wir dann von dem Inhalt einer Rede, eines Buches, womit der Bedeutungsgehalt gemeint wird, welcher uns durch Worte oder Schriftzeichen vermittelt wird. Dieser Bedeutungsinhalt liegt aber nicht in der räumlich zeitlichen Wirklichkeit des Buches eingeschlossen. Der Bedeutungsinhalt eines Buches ist im eigentlichen Sinne nicht mehr im Buche. Dasselbe enthält bloß seine papierenen Seiten und die darauf gedruckten Wortzeichen. Und weil der Bedeutungsinhalt nicht sensu strictiori im Buche ist – kann er im übertragenen Sinne ein Sein haben auch außerhalb des Buches. Was an dem Bedeutungsinhalt mit dem Buche räumlich verbunden ist, ist nur die Erscheinung des Inhaltes im konkreten momentanen Erlebnis des Verständnisses, das an bestimmte optische Affizierung durch den räumlichen Gehalt des Buches gebunden ist.

Das Buch ist aber darum, weil es conditio der Erscheinung des Bedeutungsgehaltes ist, noch nicht conditio sine qua non für das eigentliche

Sein des Bedeutungsgehaltes als solchen. Seine Seinsart hat ein ganz anderes Wesen als das Buch, in welchem er erscheint, und diese Seinsart ist auf die Seinsart des Buches nicht zurückführbar. Das Buch „existiert" bloß als ein räumliches Objekt, das im System räumlich-zeitlicher Vorgänge seine Veränderungen erleidet. Der Bedeutungsgehalt ist aber in das räumlich-zeitliche System nicht eingeordnet und kann, an sich genommen, keinen eigentlichen Veränderungen unterliegen. Dadurch, daß das Buch verbrannt wird, verändert sich der Bedeutungsgehalt mit nichten; dadurch wird bloß die Erscheinung des Bedeutungsgehaltes im konkreten Akte des Verständnisses unterbunden: von dem Bedeutungsgehalt eines verbrannten Buches kann vorerst keine Kunde vernommen werden; der Bedeutungsgehalt selbst ist aber nicht vernichtet.

Ähnliche Verhältnisse walten ob auch im Bereiche der Feststellung, daß alles Gegebene, weil es der Gegenwart eines Bewußtseins bedarf, einen Inhalt dieses Bewußtseins ausmacht. Natürlich können wir im übertragenen Sinne davon sprechen, daß alles Gegebene, insofern es gegeben ist, d. h. ein uns Erscheinendes ist, einen Bewußtseinsinhalt bildet. Momentan erfahre ich von der Existenz des Baumes vor mir nur, indem ich ihn besehe, betaste usw. Das Sehen, Tasten usw. sind Erlebnisse, d. h. Modifikationen des Bewußtseins und so ergibt sich, daß das Gesehene, das Getastete momentan an das Bewußtsein gebunden ist, wenn es auf seine Eigenschaft ankommt, in Erscheinung treten zu können. Das Wahrgenommene ist somit an das Bewußtsein in analogem Sinne gebunden wie der Bedeutungsgehalt an das Buch. Das Wahrgenommene ist aber dabei Inhalt des Bewußtseins nur in dem Sinne, daß die Kundgebung dieses Wahrgenommenen mit Akten einhergeht, die uns als Bewußtseinsakte gegeben sind. Im eigentlichen Sinne ist somit nicht das Erscheinende selbst – der Gegenstand – sondern nur seine Erscheinungsweise ein Inhalt des Bewußtseins. Sagen wir z. B. die Sonne ist Inhalt des Bewußtseins, so kann dies strenggenommen nur heißen, daß, wenn die Sonne jemandem erscheint, dieser Tatbestand des Erscheinens Bewußtseinstatsache dieses Jemand bildet.



Im gebräuchlichen äquivoken Sinne wird aber der Satz – Sonne ist Inhalt des Bewußtseins – prinzipiell anders gewendet. Man meint in der idealistischen Einstellung mit dem Satz: Sonne ist Bewußtseinsinhalt, etwas ähnliches wie: Sonne ist Weltkörper; ebenso wie die Sonne als eine Spezies zu der Art Weltkörper gehört, gehört sie auch zum Bewußtsein als eine Spezifikation desselben. Hier ist der Begriff Inhalt für das Erscheinende selbst in Anspruch genommen und ist, wie leicht zu sehen ist, in diesem Sinne nur unter der Prämisse zu gebrauchen, daß das Erscheinende und die Tatsache des Erscheinens identisch sind. Dies ist aber die idealistische These, die durch den Satz vom Inhalt des Bewußtseins erst zu beweisen wäre!

Der schlichte Sinn des Begriffes Inhalt läßt seine Anwendung ohne eine Äquivokation nur auf die Erscheinungsweisen des Bewußtseins, nicht auf die Gegenstände des Bewußtseins zu. Diese letzteren sind im Bewußtsein nicht derart eingeschlossen, daß durch dieses Eingeschlossensein die Existenzweise der Gegenstände wesentlich bestimmt ist. Die raumzeitlichen Existenzbedingungen des Beutels, dessen Inhalt Goldstücke sind, sind zugleicherzeit auch Existenzbedingungen dieses Inhaltes. Die Existenzbedingungen des Bewußtseins aber, dessen Inhalt im äquivoken Sinne die Gegenstände sind, liegen in einer ganz anderen Seins-Ordnung als die Existenzbedingungen aller möglichen Gegenstände. Mit dem Inhaltsein im Bewußtsein darf daher bloß gemeint sein, daß der Gegenstand, wenn er erscheint, nur dem Bewußtsein erscheinen kann und daß das Faktum des Erscheinens im Wesen des Bewußtseins begründet ist. Die durchgängige Gebundenheit des Erscheinens der Gegenstände an das Faktum des Bewußtseins darf aber nicht in dem Sinne ausgelegt werden, daß das Erscheinende selbst, seinem eigenen Wesen nach, zum Bewußtsein gehört. Auch die Tatsache, daß ein Bedeutungsinhalt in seiner Erscheinung immer an ein Buch gebunden ist, bedeutet noch nicht, daß dieser Bedeutungsgehalt seinem Wesen nach zum Buche als sein eigentlicher Inhalt gehört. Wenn man trotzdem den Satz: alles Erscheinende (Gegebene) ist Inhalt des Bewußtseins im eigentlichen Sinne, handhabt,

so qualifiziert man damit alles Erscheinende a priori als „B e w u ß t e s". In diesem Gebrauch hat aber der Begriff des Bewußten keinen phänomenologisch eindeutigen Sinn mehr: das Bewußtsein umfaßt jetzt die spezifischen Bewußtseinsmodifikationen ebenso wie die nicht bewußtseinsartigen gegenständlichen Qualitäten. Das Wort Bewußtsein bedeutet daher in diesem Gebrauch etwa so viel wie „Erfahrung überhaupt". Dann kann aber der Satz: alles Gegebene ist Bewußtseinsinhalt auch so ausgedrückt werden: alles Gegebene ist Inhalt der Erfahrung – ein sehr unschuldiger aber erkenntnistheoretisch ebenso „unnützer" Satz, weil von hier keine Brücke zur theoretischen Verwirklichung der Beherrschungstendenz führt. Ebenso unschuldig und unnütz ist der Satz, wenn wir den Begriff Inhalt in nicht äquivoker Weise auf die Erscheinungsweise der Gegenstände beschränken. Dann heißt unser Satz soviel wie: Wenn etwas einem Bewußtsein gegeben ist, so ist es Inhalt des Bewußtseins. Der idealistische Ausgangssatz besagt somit im strengen Gebrauch der Termini so gut wie nichts. Er besagt bloß e t w a s, wenn erstens der Begriff Inhalt des Bewußtseins im äquivoken Sinne der realen Zugehörigkeit zum Bewußtsein als seine Spezifikation gemeint ist, zweitens wenn dabei das Wort Bewußtsein Sammelname nicht bloß für spezifiische Bewußtseinsmodifikationen, sondern auch für spezifische Außerbewußtheiten wird, und drittens wenn an die Stelle der aktuellen Bewußtseinstatsache: die Gegebenheit, die Erscheinung von Etwas – das Gegebene, das Erscheinende selbst substituiert wird.

In einem solchen, durch das Maximum der theoretischen Belastung ausgezeichneten Gebrauch der Termini besagt aber der scheinbar auf schlichte Erfahrung sich stützende Satz: alles Gegebene ist Bewußtseinsinhalt, auch das Maximum der gewünschten Metaphysik. Nämlich – alles Gegebene als solches, also d i e Realität selbst ist Bewußtsein. Der Schlußstein des Idealismus, seine Metaphysik liegt somit schon von vornherein seiner Erkenntnistheorie zu Grunde. M. a. W. der Anfangssatz des Psychomonismus, der schlichte Erfahrung ausdrücken sollte, ist seinem eigentlich gemeinten Sinne nach der prägnanteste Ausdruck seiner metaphysisch entscheidenden Stellung zum Ich und zur Welt.

Zersetzung des Bewußtseins in psychomonistischer Metaphysik

Diese hier aufgewiesene Struktur der philosophischen Weltanschauung des Psychomonismus als einer geschlossenen Gestalt, deren Grundlage und Vollendung identisch sind trotz einer formalen Entwickelung von einer zur anderen, ist typisch für jede Weltanschauung. Daß die Entscheidung schon im Beginn der Begründung gefallen ist, ist kein logischer Fehler dieser Philosophie als Ganzes, sondern liegt in der Genese jeder Philosophie begründet, die von einer primitiven alogischen Stellung zur Welt auch im Theoretischen nicht frei wird.

Das tatsächliche Ineinandergreifen des sogenannten empirischen Ausgangspunktes und der letzten metaphysischen Forderungen ist bloß Ausdruck dieser alogischen Struktur. Eine immanente Kritik würde dies als ein petitio principii betrachten und eine solche Begründung der Philosophie verwerfen, ohne je eine andere „Begründung" aufweisen zu können. Die logische Unzulänglichkeit ist daher als philosophische Sünde zu qualifizieren nur, wenn für den Philosophen selbst das Logische über den Weltanschauungswert seiner Philosophie zu entscheiden hätte. Für denjenigen aber, der das Logische bloß als ein Mittel der Weltanschauungslehre betrachtet, ist eine logische Unzulänglichkeit kein Kriterium des inneren Wertes einer Philosophie. Dieser haftet vielmehr der entscheidenden Stellung zur Welt und zum Ich an, die das logische Gefüge der Philosophie trägt, und die aufzudecken und im Ganzen der logischen Entwickelung zu verfolgen die Aufgabe ist, die ich mir in dieser Schrift gestellt habe. Daß bei dem idealistischen Monismus eine Vorausnahme seiner letzten Metaphysik schon in dem Ausgangssatz enthalten ist, rechtfertigt noch einmal die Notwendigkeit meiner Betrachtungsweise einer Philosophie als G a n z e m, d. h. als eines einheitlichen Ausdrucks einer seelischen Stellungnahme zur Totalität des Universums.

Die typische Stellungnahme zum Universum, die im Monismus vertreten ist und die im Plane der theoretischen Abbildung als Tendenz zur absoluten Beherrschung des Alls bezeichnet wurde, ist mit innerer psychologischer Konsequenz auch im metaphysischen Ausbau des Psychomonismus zum Ausdruck gebracht. Alle Momente des vollendeten mo-

nistischen Komplexes, die Ausdruck dieser Beherrschungstendenz sind: Subjektivismus, Gnoseologismus und Rationalismus sind im Psychomonismus vertreten. Die Tendenz, die Welt letzten Endes als eine Alleinheit zu erfassen, die Lehre von der Verankerung der Welt am Subjekt, die Behandlung der Erkenntnis als der Grundlage für Weltkonstitution und die rationalistische Wertschätzung der logischen Erkenntnismittel als des höchsten philosophischen Gutes, finden wir alle in ausgeprägter Form in den metaphysischen Ausblicken, die uns der Psychomonismus eröffnet. Die Alleinheitstendenz kommt in folgender Lehre des Psychomonismus zum Ausdruck: die Welt ist eine reale Alleinheit des sogenannten Weltbewußtseins, in dem das Psychische und Physische realiter eins sind. Das eigentliche psychische Wesen, das Weltbewußtsein, absorbiert letzten Endes nicht bloß die psychischen Erscheinungen, sondern auch die konkreten psychischen Individualitäten: diese lösen sich schließlich im Weltbewußtsein auf – analog den Vorstellungen eines individuellen Bewußtseins, welche, nachdem sie über die Schwelle gekommen sind, wieder in diesem Bewußtsein untertauchen.

Die Verankerung der Welt an einem Subjekt findet ihren Ausdruck in der psychomonistischen Lehre von der metaphysischen und inhaltlichen Zugehörigkeit der Welt zum Weltbewußtsein; ebenso wie das empirisch Gegebene ein realiter einem individuellen Bewußtsein zugehöriger Inhalt ist, ist auch die Welt der Inhalt (sensu strictiori!) des einheitlichen zeitlosen Weltbewußtseins, welches sich kraft seines Wesens in einen zeitlich kausalen Zusammenhang von psychischen Vorgängen „auseinanderlegt".

Der Gnoseologismus der psychomonistischen Philosophie findet seinen Ausdruck in der Annahme, daß dem Denken „im Zentrum der Welt sein Platz angewiesen ist, daß es also statt ein zufälliges Ergebnis anderer wirklicher Vorgänge zu sein, vielmehr selbst der gesamten Wirklichkeit als ihre notwendige Bedingung zu Grunde läge". So muß es sein, wenn „unser Denken mit Recht die Welt umfassen soll."

Schließlich offenbart sich die rationalistische Einstellung des Psychomonismus in der Begründung von Heymans auch in der Betrachtung

der Evidenz als einer vernünftigen Evidenz, in der Fundierung der Objektivität auf die Geltung logischer Gesetze und Axiome. Auch die Zuversicht, daß unser Sein als das vernünftiger Wesen, die nach zureichenden Gründen denken, nicht nur das einzige Mittel ist, um die kausale Ordnung der Welt zu begründen, sondern auch um die moralische Ordnung herauszuarbeiten, ist eine Äußerung eines unzweideutigen Rationalismus.

Die Verwurzelung des monistischen Komplexes in der primären Tendenz zur Beherrschung des Weltalls äußert sich im Psychomonismus vor allem in der besonderen Struktur des Weltbewußtseins als des idealen Ortes für die metaphysische Verwirklichung der monistischen Tendenz. Dies Weltbewußtsein ist in der empirischen Methode von Heymans konstruiert nach Analogie des individuellen Bewußtseins als des einzigen konkreten uns gut bekannten Prototypus der psychischen Einheit. Wenn wir aber näher zusehen, welche Auffassung vom individuellen Bewußtsein dem Vollzug der psychomonistischen Analogie zu Grunde liegt, so merken wir, daß diese Auffassung schon durch die primäre Beherrschungstendenz mit ihrem uns auch aus den idealistischen Argumenten bekannten Atomisierungsverfahren bestimmt ist. Denn der Ausgangspunkt für die nähere Beschreibung des Weltbewußtseins ist die Annahme, daß die dem einzelnen Menschen gegebenen Vorgänge kraft einer besonderen Beziehung untereinander sich zu einem Bewußtsein zusammenfügen (Metaphysik 317). In diesem einen Bewußtsein ist die Konzentration zu einem individuellen Bewußtsein abhängig von dem Grad der Innigkeit der Wechselwirkung, in welcher bestimmte psychische Elemente mit Ausschluß aller anderen zueinander stehen (Metaphysik S. 310). Typisch ist, daß die durch Heymans angeführten Beispiele für die „Bildung" der Bewußtseinseinheiten aus Elementen, nur von solchen Elementen ausgehen, die wir nicht Bewußtseinsfunktionen, sondern mehr oder weniger erstarrte Inhalte nennen. Heymans arbeitet hier z. B. mit der Gesamtheit der im Gedächtnis aufbewahrten Vorstellungen und Einsichten, Einzelvorstellungen, die kommen und gehen, Vorstellungs-

komplexen, die bei angestrengter Aufmerksamkeit in Klarheit und Deutlichkeit sich abheben (Metaphysik S. 319). Was diese Beispiele uns darbieten, ist das Bild, welches wir als „psychische Chemie" zu bezeichnen gewöhnt sind. Denn die psychischen Elemente sind hier nach der Analogie mit den chemisch-physischen Elementen, den Atomen gedacht. Wie bei den chemischen Prozessen, so ist es auch beim Geschehnis in der psychischen Chemie: die psychischen Elemente fügen sich zu neuen Einheiten zusammen, um wiederum aus diesen Einheiten auszuscheiden. Wie in der früheren Chemie mit ihrem Begriff der Affinität, ist die besondere Wechselbeziehung der psychischen Elemente der Grund der seelischen Einheitbildung.

Ohne auf die Frage einzugehen, was in dieser psychischen Chemie vom wirklichen konkreten Bewußtsein übrig geblieben ist,[1] muß ich hier bloß darauf hinweisen, daß hier das individuelle Bewußtsein als „echte" Zusammenstellung realer Elemente gedacht ist, die alle den Charakter einer relativen Stabilität besitzen und die Struktur eines dem Ich gegenübergestellten Gegenstandes haben. D. h., daß die psychischen Einheiten, die das individuelle Bewußtsein ausmachen, keine zielstrebigen Dyna-

---

[1] Die neueste Entwickelung der Psychologie, die mit W. James begonnen hat und über die Denkpsychologie von Külpe zur „Gestaltpsychologie" von Wertheimer und Köhler geführt hat, beweist, daß die Struktur und die Wirkungsweise des konkreten Bewußtseins von der psychologischen Atomistik prinzipiell verschieden ist. Es ist hier nicht der Platz, dies auszuführen. Ich verweise bloß auf meine Untersuchungen: Assoziation und Beziehungsbewußtsein (Versuch einer psycho-physiologischen Theorie der Reproduktion) und Assoziation und Organisation (Zur Einleitung in eine Strukturlehre des Bewußtseins) [Archiv für die gesamte Psychologie, B. 38, 1919], in welchen ich den Begriff der psychischen Elemente in seinen Voraussetzungen und Konsequenzen mannigfach verfolgt habe und an Stelle der psychischen Atomistik eine „organologische" Auffassung der psychischen Erscheinungen durchzuführen versucht habe.

mien dieses Bewußtseins sind, keine von einem Zentrum aus ausgehenden und dirigierten Aktivitäten, die etwas bewirken, sondern ein an sich ziemlich indifferentes Material, Inhalt des Bewußtseins sensu strictiori, mit dem bloß etwas geschieht und das, an sich genommen, nichts bewirkt.

Nach Analogie dieses jeder Zentralbezogenheit, jeder zielstrebigen Sinnerfüllung entleerten, also entindividualisierten, zerstückelten und darum entaktivierten Bewußtseins ist das Weltbewußtsein des Psychomonismus gedacht. Es ist nicht gedacht nach Analogie eines wirklichen individuellen Bewußtseins, das immer eine lebendige Totalität ist, die ihrem Wesen nach immer aus sich selbst herausstrebt, immer auf etwas gerichtet ist, was für sie noch nicht oder nicht mehr Bewußtsein ist, die die letzten Ziele setzt und Verwirklichungen anstrebt, von der Welt eine Fülle Ganzheitseindrücke bekommt und als Ganzes im Willen und Handlung sich ausdrückt.

M. a. W. den Ausgangspunkt der psychomonistischen Analogiebildung bildet ein Kunstprodukt – ein mechanisierter, passivierter, entindividualisierter Zusammenhang der Inhalte des Bewußtseins, nicht aber das wirkliche organische und individuelle aktuelle Bewußtsein selbst, welches immer in der Dualität von Ich und Gegenstand, Sein und Sollen, Eindruck und Handlung, Leid und Glück sich entwickelt. Diese Struktur des Weltbewußtseins bewirkt auch, daß es seinem Sinne nach nichts anderes ist als ein übergroßer Behälter, der die Einzelbewußtseine als seine Inhalte ausscheidet, und nach einer Zeitlang wieder in sich aufnimmt, wobei unter diesen Elementen, den menschlichen Psychen, eine Wechselwirkung stattfindet, die zu neuen inhaltlichen Einheiten führt. Dies ist nicht eine von mir aufgestellte Konsequenz der psychomonistischen Inhaltsmechanik! In Worten von Heymans selbst lautet sie ähnlich: „Die gesonderten Bewußtseine einzelner Menschen sind schließlich Bausteine zu einem großen Ganzen, mag nun innerhalb dieses Ganzen ein Hauptbewußtsein sich bereits entwickelt haben oder noch erst vorbereitet werden." (Metaphysik S. 327.)

Eine spezifische, individuelle Ichqualität kann dieser Vereinheitlichung

der Bewußtseine nicht zugeschrieben werden. Das wirkliche Ich ist in dieser Konzeption nicht, wie Heymans meint, ins Unendliche erweitert, sondern kann im Plane seiner atomistischen Betrachtungsweise überhaupt nicht untergebracht werden. Denn schon das Bewußtsein, von dem die Analogie ausgeht, ist entindividualisiert und hat kein Ich: ein Zusammenhang der Inhalte – mag er noch so innig sein – ist und bleibt ein bloßer Zusammenhang. Die Analogie des Weltbewußtseins und des Einzelbewußtseins ist im Psychomonismus sicher streng, bloß das Fundament dieser Analogie ist schon entseelt und ent„ich"t.

Es liegt mir natürlich fern, dem Psychologen Heymans, der auch ein feiner Begriffsanalytiker ist, vorzuwerfen, daß ihm die wesentliche Verschiedenheit zwischen einem Komplex der Inhalte und einer Individualität entgangen ist oder daß er den organischen, funktionalen, intentionellen, zentrierten, teleologischen Ganzheitscharakter des individuellen Bewußtseins übersehen hat. Nur weil der Psychomonismus in der absoluten Beherrschungstendenz wurzelt, treibt die innere eiserne Konsequenz den Metaphysiker vom Bewußtsein allein diejenigen Seiten zu behandeln, in welchen weder das Ich, noch die Individualität zu ihrem Rechte kommen. Denn Ich und die Individualität sind prinzipielle Grenzen für die absolute Beherrschungstendenz des Monismus. Dies will ich noch einmal zu erhärten versuchen.

Die Beherrschung heißt im theoretischen Plane Aufzählung, Messung, quantitative Umgestaltung der qualitativen Ganzheit. Die Aufzählung ist aber nur an einem Komplex von Einzelelementen vorzunehmen. Messung kann nur an einer qualitätsindifferenten Reihe stattfinden. Quantitative Umgestaltung der qualitativen Ganzheit ist prinzipiell nur an solcher Ganzheit möglich, die aus Elementen zusammengestellt ist und daher in solche auch aufgelöst werden kann. Nur wenn das Ganze dem Komplex irgendwie gleichartiger Elemente gleich ist, kann man das Ganze ganz beherrschen, indem man es aus Elementen zusammenstellt oder es auch durch Auflösung in Elemente zerstört. Die praktische Zusammenstellbarkeit des Ganzen aus Elementen ist, theoretisch ausgedrückt, Quan-

tifikation des Gegebenen. Die Forderung der Quantifikation als eines wissenschaftlichen Ideals ist darum, im Grunde genommen, nichts anderes als Forderung der praktischen Beherrschbarkeit, der Möglichkeit für die Zusammenstellbarkeit und Zerstörbarkeit.

In dieser Hinsicht drückt der Begriff der Qualität als solcher eine theoretisch diametral verschiedene Einstellung zur Welt aus. Die Qualität ist nicht in Summe oder in Menge zerlegbar, mit ihr läßt sich keine Operation vornehmen, da sie als ein schlicht Soseiendes in einer eigengesetzlichen Ordnung mit anderen Qualtäten steht, welche Ordnung anerkannt oder verworfen, nicht aber verändert werden kann. Eine Qualität kann nicht „erzeugt", auch nicht umgestaltet werden. Das Höchste, was man mit Qualitäten im technischen Sinne erreichen kann, ist, eine Qualität durch eine ganz andere ersetzen, wodurch aber die ganze eigengesetzliche Ordnung des primären Qualitätenzusammenhanges, desorganisiert wird. Eine Beherrschung im Sinne der Unterwerfung ist somit gegenüber den Qualitäten theoretisch undenkbar. Da auch eine Aufzählbarkeit der Qualitäten infolge ihrer Ungleichartigkeit und somit auch Meßbarkeit nicht durchführbar sind, so bildet der Begriff der Qualität gerade die Grenze, an welche die Quantifikation als „wissenschaftliche" Forderung an die Wirklichkeit der Welt stößt. Jede Weltanschauung, die die Qualität gegenüber der Quantität hervorhebt, widerstrebt auch der Beherrschungstendenz, die der Quantifikation zu Grunde liegt. Der potenzierteste Ausdruck des Qualitativen, des Einmaligen, des Unzersetzbaren, des Nichtzusammenstellbaren,der eigengesetzlichen und den Wert in sich selbst tragenden Ganzheit des Nicht-Quantifikativen ist aber – die Individualität. Der Begriff der Individualität hat darum innerhalb einer auf Beherrschungstendenz aufgebauten Weltanschauung keinen theoretischen Platz.

Ebenso ist auch das Phänomen des Bewußtseins ein nicht verwendbarer Fremdkörper im Bau einer derartigen Weltanschauung. Das eigentliche Bewußtsein – nicht die Summe der im Bewußtsein erstarrten Inhalte – sondern als aus sich Heraustretendes, immer etwas Transzen-



dierendes, Ziele Setzendes und Handlungen Provozierendes ist in allen diesen nicht quantifizierbaren Funktionen ein Zentrum eines selbständigen Geschehens und ein Ausgangspunkt autonomer Einwirkungen.

Dies besagt aber, daß gerade in dem Punkte, wo das Spezifische des Bewußtseins zu einer Realität wird, die absolute Beherrschbarkeit von außen unterbrochen wird, ja in diesem Punkte die Freiheit über die Beherrschung den Sieg feiert. Eine metaphysische Lehre, die ihre tiefste Wurzel in der absoluten Beherrschungstendenz hat, muß daher die echte Individualität und das konkrete Bewußtsein soweit umgestalten, daß vom Lebendigen nur eine Analogie mit der toten Natur übrig bleibt, was dadurch erreicht wird, daß an Stelle der Bewußtseinsfunktionen das inhaltliche Material, an welchen diese Funktionen sich betätigen, gesetzt wird.

Ich bestreite hier diese Behandlungsweise der Wirklichkeit nicht von irgendwelchem theoretischen Standpunkte. Ebenso wenig wird hier die letzte atheoretische Quelle dieses Verhaltens gegenüber der Welt irgendwie theoretisch abgelehnt. Was hier immer verfolgt wird, ist nur die Aufdeckung des Zusammenhanges der streng theoretischen Ausblicke einer metaphysischen Theorie mit dem bestimmten primitiven weltanschaulichen Grundcharakter, wie er in der absoluten Beherrschungstendenz vorliegt. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es psychognostisch gerade belehrend zu sehen, wie die weltanschauliche Affinität des Monismus mit der Beherrschung und der Quantifikationstendenz auf die prinzipielle Behandlung der Psyche konsequent ihren Stempel drückt. Heymans publizierte zu diesem Thema unlängst eine wichtige theoretische Abhandlung: „Über die Anwendbarkeit des Energieprinzips in der Psychologie", in der u. a. folgendes ausgeführt wird:

„Für den psychischen Monismus vollends, nach welchem eine identische Wirklichkeit im Psychischen direkt, im Physischen dagegen bloß abgespiegelt wahrgenommen wird, müssen schließlich notwendig alle aus der Abspiegelung zu abstrahierenden allgemeinen Verhältnisse in der sich

abspiegelnden Wirklichkeit vorgebildet sein und sich, je mehr unsere Kenntnisse sich erweitern, um so vollständiger in derselben wiederfinden lassen". Zu solchen allgemeinen Verhältnissen im Physischen gehört an erster Stelle das Energiegesetz. Um die Wirksamkeit der Energiegesetze im Psychischen nachzuweisen, geht aber Heymans nicht von demjenigen Aspekt des konkreten Bewußtseins aus, welcher ihn von der nichtpsychischen Wirklichkeit unterscheidet; er nimmt das Bewußtsein nicht in seiner Zentralbezogenheit, Transzendierung und zielenden Aktivität, sondern betrachtet das Bewußtseinsmedium nur unter dem Gesichtspunkte der Wechselwirkung erstarrter Inhalte. Die Untersuchung von Heymans faßt die einzelnen Bewußtseinsinhalte ins Auge und fragt nach der Wirkungsfähigkeit, welche denselben, anderen Bewußtseinsinhalten gegenüber, zukommt, also nach ihrer Fähigkeit, diese anderen Inhalte hervorzurufen oder zurückzudrängen, zu verstärken oder abzuschwächen, kurz irgendwelche Veränderungen im Bewußtsein zustande zu bringen. (S. 3) In dieser Beschränkung auf die Mechanik der Einzelinhalte wird durch strenge Zusammenfassung der entsprechenden psychologischen Tatsachen, die Hypothese von der Erhaltung der psychischen Energie und das Entropiegesetz für das Psychische verifiziert.

Für den Kreis der betrachteten Tatsachen ist das Energieprinzip zweifelsohne als geltend erwiesen. Bloß diese Tatsachen sind für das konkrete Bewußtsein nicht wesentlich. Vorstellungen, die kommen und gehen, die sich hemmen und verdrängen, die Analogien von dem Blickpunkt des Bewußtseins, von den potentiellen Assoziations-, Denk-, Gefühls- und Willensenergien, die psychische Inhalte hervorrufen oder auf sie abfließen – dies alles sind Attribute einer psychischen Chemie oder Mechanik der Einzelelemente, die selbst Resultate einer bestimmt gerichteten unpsychologischen Abstraktion sind. Durch die Auflösung des psychischen Lebens, das von einem Zentrum aus immer Ganzheitsäußerungen aufweist, in ein energetisches System der nebeneinander wirksamen Elemente wird die Psyche im quantifizie-

renden Sinne prinzipiell wenigstens restlos beherrscht. Dies erreicht man aber nicht anders als im Materialismus dadurch, daß die Psyche simplifiziert, atomisiert und, sagen wir es ruhig, entseelt wird.

Ist „Weltbewußtsein" eine weltanschauliche Garantie

Das metaphysische „Weltbewußtsein" des Psychomonismus ist ein strenges Analogon dieser wissenschaftlich atomisierten Einzelpsyche. Welche weltanschauliche Resonanz kann ein solches Weltbewußtsein haben? Offenbart es Entsprechen, Mitklingen mit den intimsten persönlichen und daher wichtigsten Bedürfnissen des menschlichen Geistes? Heymans nimmt an, daß die weltanschaulichen Funktionen des Weltbewußtseins sehr hoch anzuschlagen sind und daß dasselbe in hohem Maße sogar den religiösen Bedürfnissen des Menschen entspricht. Sehen wir daher zu, was uns das Weltbewußtsein verbürgt.

Das Weltbewußtsein sichert erstens nach Heymans die intime Zusammengehörigkeit der Person mit der Welt, denn der einzelne Mensch bildet nach der Theorie dieses Weltbewußtseins seinen integrierenden und unverlierbaren Teil. Zweitens garantiert das Weltbewußtsein dem Einzelmenschen die Mitarbeit und Verantwortung für die Zukunft des Ganzen, da das Wollen und Handeln eines einzelnen Menschen gleichwertig ist mit den anderen Teilinhalten des Weltbewußtseins. Endlich bekommt der Mensch durch seine Einbeziehung in das Weltbewußtsein das Vertrauen, daß in der Arbeit für das Ganze er nicht allein steht, sondern, daß über ihn höhere Mächte walten – in der Form der „Konzentrationen", die analog den Konzentrationen einzelner individueller Bewußtseinsinhalte zu einem Voll-Ich zu denken sind.

Was ist zu diesen, im kantischen Sinne praktischen Funktionen des Weltbewußtseins zu sagen? Folgende Überlegungen im voraus zusammenfassend, kann ich antworten: 1° daß die Aufstellung dieses Weltbewußtseins für dasjenige, was es weltanschaulich garantieren soll, entweder nicht nötig oder nicht ausreichend ist und 2° daß auch die religiösen Bedürfnisse, als bloßes psychisches Faktum genommen, durch diese metaphysische Konstruktion nicht nur nicht befrie-

digt, sondern überhaupt nicht berührt werden. Letzteres werde ich durch Gegenüberstellung einer phänomenologischen Analyse der Struktur des religiösen Bewußtseins demonstrieren, ersteres zu beweisen suchen durch die jetzt folgende Diskussion der drei Garantien von Heymans.

Die Zusammengehörigkeit des Einzelnen mit dem Weltganzen ist für den Psychomonismus dadurch gesichert, daß der Einzelne einen integrierenden und unverlierbaren Teil des Weltbewußtseins bildet. Wenn aber der Einzelne sich nicht in das Weltbewußtsein aufnehmen läßt, sondern als eine völlig unreduzierbare Individualität sich voll auswirkt – gehört er dann minder intensiv zum Welt-Ganzen? Wenn das Weltganze als eine pluralistische Totalität aus selbständigen Ganzheiten besteht, die sich voll auswirken, gehören dann alle diese Ganzheiten minder zur Totalität der Welt, komponieren sie diese Totalität nicht? Und wenn es kein Weltbewußtsein gäbe, in dem mein Ich schließlich sich so auflösen muß, wie die Einzelvorstellungen im Einzelbewußtsein, könnte ich dann nicht in fruchtbarer Wechselbeziehung mit anderen Individualitäten stehen?

Ich glaube, es genügt sich diese Fragen zu stellen, um einzusehen, daß das Weltbewußtsein für die Garantie der metaphysischen Zusammengehörigkeit der Individuen keine notwendige Bedingung ist. Bedarf doch auch die kosmologische Naturwissenschaft zur Aufstellung des durchgehenden Zusammenhangs und der großartigen gesetzlichen Wechselbeziehungen, in welchen die einzelnen Weltkörper zueinander stehen, keines übergreifenden oder die Einzelkörper inhärierenden Seinsprinzips, wenn man von dem Raume – der gerade als prinzipium individuationis gelten muß – absieht.

Das Weltbewußsein soll auch dem einzelnen Menschen die Mitarbeit und Verantwortung für die Zukunft des Ganzen garantieren, da das Wollen und Handeln eines einzelnen Menschen gleichwertig mit den anderen Teilinhalten des Weltbewußtseins ist. In diesem Satz wird eine metaphysische Wertung der Taten eines Einzelnen vorgenommen und zwar eine Gleichwertung, indem jeder Tat unterschiedslos das Eingreifen in den Lebenslauf der Ganzheit und Wirksamkeit dieses Eingreifens ver-

bürgt wird. Woraus darf aber der Psychomonismus auf solche Gleich- uud Vollwertigkeit der Einzelelemente des Wertbewußtseins schließen? Weder ist eine empirische Persönlichkeit der anderen im Ganzen der empirischen Geistesgeschichte gleichwertig, noch haben innerhalb eines individuellen Bewußtseins seine Einzelelemente den gleichen Wert im Ablaufe des geistigen Lebens. Das individuelle Bewußtsein, der Ausgangspunkt der psychomonistischen Analogien ist ja gerade durch eine monarchische Einrichtung ausgezeichnet: je nach der Eigenart der sich gestellten oder übernommenen Aufgaben gruppieren sich psychische Funktionen und die durch sie organisierten Bewußtseinsinhalte in eine Jerarchie der Haupt- und Nebenmittel zur Erreichung der Aufgabe. Das ganze Bewußtsein ist gerade beherrscht durch Selektion, durch Abstufung, durch verschiedene Bewertung.

Noch mehr tritt die Rangordnung und Trennung der wirksamen und unwirksamen Einheiten nach vorne beim Vergleich der einzelnen Persönlichkeiten im Ganzen eines geistesgeschichtlichen Ablaufes. Niemand wird doch behaupten wollen, daß e i n e Persönlichkeit in ihrem Anteil und tatsächlichen Durchschlag oder gar im Wert dieses Anteiles im Leben einer Epoche der anderen gleich ist. Ein Psychomonist wird doch nicht behaupten wollen, daß von seinem Standpunkt der ideelle Anteil eines psychomonistischen Metaphysikers an der geistigen Formung der Welt gleichwertig ist mit dem eines naiven Dogmatisten, der in krummen Kinderschuhen der Philosophie befangen, die Arbeit der Psychomonisten bloß erschwert?

Die empirischen Ausgangspunkte des Psychomonismus ebenso wie die jeder geistigen Empirie widersprechenden Konsequenzen der Gleichwertigkeitsidee machen es völlig unverständlich – aus welchen gültigen Instanzen in das Weltbewußtsein die Gleichwertigkeit der individuellen Taten übernommen ist. Das Weltbewußtsein in seinem reinen Gehalt kann aber die Gleichwertigkeit seiner Einzelelemente nicht fundieren. Wenn diese Gleichwertigkeit wirklich nötig ist, um die Zuversicht des Einzelnen in den Erfolg seiner Arbeit metaphysisch zu begründen, so reicht

die Konstruktion des Weltbewußtseins dafür nicht aus. Das Wertmoment ist dem Weltbewußtsein überhaupt völlig fremd, so daß auch die psychomonistische Qualifikation des Weltbewußtseins als höherer Mächte oder als eines höheren Wollens gegenüber dem Einzelindividuum m. E. nicht gerechtfertigt ist.

Damit komme ich zu der dritten Garantie von Heymans: das Weltbewußtsein, als höhere Macht über meinem persönlichen Bewußtsein waltend, gibt mir die Zuversicht, daß meinen idealen Bestrebungen ein höheres Wollen zur Seite steht. Wieso erlangt das theoretisch erschlossene Weltbewußtsein die Qualität – höhere Macht? Im theoretischen Gehalt des Begriffes ist nichts dergleichen enthalten. Weltbewußtsein ist doch nach der Metaphysik von Heymans nichts anderes als eine neue intensivere Konzentration der empirisch von einander getrennten Individualbewußtseine. In einem Individualbewußtsein repräsentiert aber eine intensivere Konzentration nicht eine höhere Macht gegenüber den minder intensiven Verbindungen der Bewußtseinsinhalte, sondern bloß einen höheren Grad der Einheit – was eigentlich auch Heymans Meinung sein dürfte (Metaphysik S. 319). Die Gesamtheit der im Gedächtnis aufbewahrten Vorstellungen und Einsichten ist z. B. für Heymans der niedrigste Grad der Bewußtseinskonzentration. Eine höhere Konzentration bildet ein Komplex von Vorstellungen, die unter einem Gesichtspunkt erfaßt werden. Diese höhere Konzentration ist aber nicht eine höhere Macht, die über der schwächeren Konzentration obwaltet, sondern eine andere Qualität der Ganzheit. Im Beispiel von Heymans ist ja gerade die schwächere Konzentration – das Gedächtnis – diejenige Macht, die u. U. die höhere Konzentration – Einheit der Auffassung – mitbestimmen kann, was aus der Tatsache der starken Abhängigkeit des aktuellen Bewußtseins von der Gesamtheit der Dispositionen und „Konstellationen" folgt. Ist somit im Individualbewußtsein eine intensivere Konzentration noch nicht eo ipso auch eine höhere Macht über einen niedrigen Grad der Vereinheitlichung, so gilt dies in noch höherem Maße für die überindividuellen Bewußtseins-

konzentrationen. Denn keinesfalls ist es auch für den Psychomonismus ausgemacht, daß die über- und interindividuelle Bewußtseinsverbindung eine intensivere Wechselwirkung der Komponenten im Vergleich mit intra-individuell verbundenen Inhalten bedeutet. Und da wir auf alle Fälle beim heutigen Stand unseres Wissens von den überindividuellen Bewußtseinsverbindungen nichts Bestimmtes aussagen dürfen, ist es auch vom Standpunkte des vorsichtigen, auf Erfahrung und Induktion sich stützenden Psychomonismus zu mindestens verfrüht, das Weltbewußtsein als eine Macht oder gar als eine höhere Macht über dem Individualbewußtsein anzusprechen.

Im Worte „höhere Macht" ist eine weltanschauliche Wertung enthalten, die noch mehr im Begriff höheres Wollen zum Ausdruck kommt. Höheres Wollen bedeutet im gebrauchten Zusammenhang (als Grundlage und Sanktionierung meines Vertrauens und als Ausgangspunkt meiner Zuversicht) nicht ein bloßes Faktum eines Wollens, das als zwangsmäßig über meinem Wollen waltet – sondern einen geistigen Wert, in Abhängigkeit von welchem mein Wollen erst einen ihm immanent fehlenden „Sinn" erlangt. Es ist aber keinesfalls zu ersehen, warum das Wollen, das aus gleichwertigen individuellen Wollungen konstruiert ist, höheren Wert hat, als jedes konstituierende Element für sich genommen. Die Größe der Summe macht es doch nicht aus.

Wenn das Weltbewußtsein als Quelle bestimmter Wertungsnormen zu gelten beginnt, so liegt dieser seiner weltanschaulichen Funktion ein Gesichtspunkt zu Grunde, der einen autonomen Ursprung hat. Das Prinzip, daß alles Überindividuelle mehr Wert hat gegenüber dem bloß Individuellen und darum als Regulativ für das letztere gelten darf, ist aber nicht aus dem Inhalt des Weltbewußtseins abgeleitet, sondern zu diesem frei hinzugefügt. Ja mehr als dies, das Weltbewußtsein im weltanschaulichen Sinne ist selbst aus diesem Prinzip abgeleitet, ist der methaphysische Ausdruck für dieses primäre Wertungspostulat. Somit reicht das Weltbewußtsein als solches für die dritte weltanschauliche Garantie von Heymans nicht aus, da es

eines besonderen grundlegenden Wertungsprinzips bedarf, um seine weltanschauliche Funktion zu erfüllen.

Mit dem Hinweis auf das Wertungsprinzip, das der weltanschaulichen Funktion des Weltbewußtseins zu Grunde liegt, sind wir wiederum zu dem psychognostischen Ursprung des Psychomonismus vorgedrungen – die höhere Bewertung der überindividuellen Bewußtseinsverbindungen, ebenso wie die drei weltanschaulichen Garantien, die in diesen überindividuellen wurzeln, sind beides bloß der Ausdruck der primären Beherrschungstendenz, die dem ganzen System zu Grunde liegt. Dies einzusehen ist nicht schwer: das Wertungsprinzip – das Überindividuelle hat größeren Wert als das Individuelle – zielt ab nicht nur auf eine hohe Bewertung des Überindividuellen, sondern in erster Linie auf eine niedere Einschätzung des Individuellen. Das Individuelle ist – seiner begrifflichen Struktur und dem konkreten Inhalt nach – eine Schranke für die Beherrschungstendenz. Ein aus dieser Tendenz gespeistes Wertungsprinzip muß daher das Individuelle entwerten, was auf dem Umwege der höheren Bewertung des Überindividuellen geschieht. Das Überindividuelle hat außerdem an sich immer einen mehr oder weniger ausgesprochenen Charakter des Gesetzlichen, des Umfassenden, des Festhaltenden, wodurch es die Beherrschungstendenz noch adäquater verkörpert.

Ebenso spiegeln die drei Garantien, durch das überindividuelle Weltbewußtsein gewährleistet, die Beherrschungstendenz wieder. Die erste Garantie – die intime Zusammengehörigkeit des Individuums mit der Welt ist, dem Sinne des Weltbewußtseins nach, nicht bloß Zusammen- sondern vielmehr eine „Hinein"-Gehörigkeit der Persönlichkeit in ein Umfassendes, Unpersönliches, insofern der einzelne Mensch bloß einen integrierenden Teil des Weltbewußtseins bildet.

Die zweite Garantie – die Beteiligung der Person an der Zukunft des Ganzen – ist aufgebaut auf der Idee der Gleichwertigkeit aller Personen, d. h. auf Verneinung eines konstitutiven Merkmals des Persönlichkeitsbegriffes.

Schließlich die dritte Garantie – der höheren Macht und des höheren

Wollens über dem individuellen Handeln — bedeutet nichts anderes als eine Sanktionierung der unpersönlichen Macht gegenüber den persönlichen Zielen. Das Weltbewußtsein des Psychomonismus verweist somit die Persönlichkeit auf die Auflösung in einem Unpersönlichen als dem höheren metaphysischen Gut. Diese metaphysische Auslöschung des Persönlichen, die letzten Endes aus der Beherrschungstendenz aller monistischen Weltanschauungen stammt, ist auch der Grund, warum die darauf aufgebauten Garantien von Heymans — für den personalen weltanschaulichen Zweck, dem sie dienen sollen, nicht ausreichend sind.

Eine Weltanschauung, will sie dem Individuum nicht bloß eine Welterklärung sein, sondern ihm seinen Weg in dieser Welt anweisen, muß im Stande sein, Zweifaches zu erfüllen. Sie muß dem Individuum erstens den Blick für die letzten Ziele öffnen und ihm die Möglichkeit der Zielerfüllung ebnen. Die Weltanschauung muß zweitens das Individuum durch Anweisung seiner geistigen Heimat auch zur Persönlichkeit erheben.

Ist dem Individuum irgendwo in der Welt eine Heimat beschieden, m. a. W. ist die Welt, in der wir leben, irgendwie zweckhaft eingerichtet, ist das Einzelne, das scheinbar auf sich selbst Stehende, das Einmalige, Individuelle irgendwie in den Plan des Ganzen organisch eingefügt, so ist damit schon gesagt, daß es wenigstens zwei Stufen des Daseins gibt, in welche die Weltordnung der Phänomene zerfällt. Die eine Stufe ist die des unmittelbaren Seins, des Auswirkens im Individuellen, des sich selbst Dienens, der scheinbaren Isolierung. Die zweite Stufe — des letzthin Erfülltseins, auf welcher alles Individuelle geborgen ist, auf welcher nichts sich selbst, sondern der Erfüllung der Zwecke dient, auf welcher das Individuelle seine Heimat erreicht hat. Dies heißt aber, daß eine dualistische Spannung zwischen Einzeln und Jetzt einerseits und Alles und Ewig anderseits eine natürliche kategoriale Struktur für die Darstellung der weltanschaulichen Bedürfnisse bildet. Diese Bedürfnisse bezwecken alle letzten Endes eine Sanktionierung des Individuellen und nicht eine Disqualifikation desselben, wie es in den monistischen Welt-

anschauungen tatsächlich der Fall ist, da sie gerade das Unpersönliche zum Höchstwert erheben.

Für die monistischen Weltanschauungen ist das Individuelle ein bloßer Teil des Ganzen. Da der Teil nie das Ganze repräsentieren kann, ist das Individuelle für die monistische Weltanschauung prinzipiell ein ewiger Brocken – nicht bloß empirisch unvollkommen, sondern auch metaphysisch unvollendbar. Im Plane des Weltbewußtseins ist das Ich gleich einer kommenden und gehenden Einzelvorstellung im individuellen Bewußtsein, eine in sich selbst keinen Wert besitzende Einzelepisode des Alls. Das All gibt dem Ich nicht eine Richtung, sondern höchstens eine Aussicht auf Auflösung. Das Ich hat im Weltbewußtsein keine Heimat, sondern höchstens einen Platz oder vielmehr eine vorübergehende Stelle im Spiel der „Weltbewußtseinskonzentrationen".

Ob damit die sogenannten religiösen Bedürfnisse einzelner konkreter Personen befriedigt werden können, muß jeder für sich entscheiden nach Maßnahme dessen, was als Religion zu bezeichnen ihm beliebt. Diese individuellen Akte der Befriedigung betreffen aber nicht die selbständige Region des Geistes, die als die religiöse Sphäre zu gelten hat, entsprechend den tatsächlichen phänomenologischen Gegebenheiten in Erlebnissen „religiöser Naturen", in der Geschichte und im Dogma der Religionen.

Die Zusammengehörigkeit mit dem Weltbewußtsein wie sie in den Garantien von Heymans ausgesprochen ist, steht in keinerlei Beziehung zu den religiösen Phänomenen. Um diese meine Behauptung zu erhärten, genüge folgende, sicher sehr unvollkommene Analyse des religiösen Bewußtseins überhaupt.

Exkurs über die Struktur des religiösen Bewußtseins

Ich sehe im folgenden von der Mannigfaltigkeit der konkreten religiösen Erlebnisse ab und suche bloß die Struktur eines nach allen Seiten vollerfüllten, so zu sagen idealen religiösen Bewußtseins aufzudekken. Das religiöse Bewußtsein soll im folgenden als die ideale Region betrachtet werden, in die alle einzelnen religiösen Erlebnisse gehören, die

aber durch diese einzelnen Erlebnisse nie voll erfüllt werden kann. Ich nehme dies religiöse Bewußtsein auch als ein schlichtes Faktum des Geistes hin, jenseits aller Fragen nach der Bewertung und nach dem Wahrheitsgehalt.

Das wesentliche konstitutive Moment des religiösen Bewußtseins, wodurch es sich von allen anderen Schichten des Bewußtseins unterscheidet, ist schlicht ausgedrückt – Glaube an Gott.

Mit dem Wort Glaube bezeichnet man in der Hauptsache zwei einander keineswegs ersetzende Bedeutungen, von denen nur die eine zum religiösen Phänomen gehört. Wenn ich z. B. sage: ich glaube, daß Mars durch menschenähnliche Wesen bewohnt ist, so hat dieser Glaube nichts wesensgemeinsames mit dem religiösen Glauben an Gott. Im Falle des Glaubens, daß Mars bewohnt ist, handelt es sich um eine niedere Stufe des Wissens, um einen Ausdruck für einen Wahrscheinlichkeitsschluß auf Grund der Analogie der chemischen Strukturen der Erde- und der Mars-Athmosphäre, auf Grund einiger optischer Zeichen, die als Werk menschenähnlicher Wesen gedeutet werden können usw. Dieser Glaube, daß Mars bewohnt ist, kann u. U. einmal, wo uns mehr verifizierbare wissenschaftliche Daten zur Verfügung stehen werden, auch zum festen Wissen sich umgestalten.

Dagegen kann religiöser Glaube nicht zum Wissen sich umgestalten, in keiner seiner Äußerungen kann der Gottesglaube als eine niedere oder höhere Stufe des Wissens aufgefaßt werden: auch in seiner primitiven Äußerung ist im religiösen Glauben die Gegebenheit des Göttlichen voll erfüllt. Es gibt Stufen des Wissens um eine Realität, es gibt aber keine Stufen der unmittelbaren Gegebenheit. Im Glaubensakt ist das Göttliche unmittelbar als Reales gegeben. Dabei ist der Gegenstand des Glaubensaktes und der Glaubensakt selbst so wundersam ineinander verwoben, daß der Gegenstand des Glaubens – Gott – nur im Glaubensakte gegeben sein kann und umgekehrt, Glaubensakt wird immer durch den Gegenstand des Aktes unmittelbar „abgeschlossen".

In seiner Struktur ist der Glaubensakt daher eher dem Anschauen als dem Wissen ähnlich. Auch die Anschauung kennt keine Grade und



der Gegenstand der Anschauung ist in dem adäquaten Akte unmittelbar ohne Umwege eines Schlußverfahrens repräsentiert. Nicht umsonst spricht die Mystik vom religiösen Erlebnis des Anschauens Gottes von Angesicht zu Angesicht. Der adäquate Akt der Anschauung ohne das *Selbstsein* des Gegenstandes *am Orte* der Anschauung ist nicht vollziehbar. Der Vollzug eines Anschauungsaktes gewährleistet somit auch das Gegebensein des Gegenstandes selbst, insofern die Sicherheit besteht, daß wir es mit einem originären Akte zu tun haben. Ähnlich steht es auch mit dem Glaubensakt. In diesem ist das Göttliche unmittelbar vergegenwärtigt, sobald der Glaubensakt als ein echter sich gibt. Die unmittelbare Realität des Göttlichen ist durch die erlebte Echtheit des Glaubensaktes gewährleistet.

In dieser Hinsicht ist der Glaube an Gott strukturähnlich dem Glauben an die Realität der äußeren Welt. Ebenso wie der Glaube an Gott, ist der sogenannte Glaube an die Realität der äußeren Welt nicht ein Glaube an etwas, was nicht unmittelbar gegeben ist – nicht ein „*Glaube, daß* . . . . ." sondern die einzige Art und Weise wie die unmittelbare Gegebenheit der äußeren Welt uns offenbar ist. Das religiöse Bewußtsein ist ebenso eingebettet in dem Erlebnis der Realität Gottes wie das erkennende Bewußtsein in dem Erlebnis der Realität der äußeren Welt. Im naiven Erlebnis besitzt diese letzte Realität ein größeres Gewicht, s. z. s. einen größeren Realitätsgrad als das eigene Ich. Dasselbe Verhältnis zwischen Realität und Ich, dasselbe Übergewicht der göttlichen Realität findet man auch in Beschreibungen der religiösen Erlebnisse. W. *James* teilt einen in dieser Hinsicht sehr charakteristischen Ausspruch mit: „Ich konnte an Gottes-Gegenwart ebensowenig zweifeln wie an der meinigen. Ja, ich fühlte mich, wenn das möglich ist, *als der weniger reale* von uns beiden."

Muß das Göttliche im Glaubensakt als eine unmittelbare Realität beschrieben werden, so muß gegenüber der Bedeutung „Realität" wie sie ursprünglich für das Gebiet der vernunftmäßigen Erkenntnis gilt noch die besondere Eigenart der religiösen Realität betont werden.

Man würde vielleicht geneigt sein, die göttliche Realität als die höchste oder als die absolute und letzthin alles umfassende Realität anzudeuten und darin ihren Unterschied von den Realitäten der vernunftmäßigen Erkenntnis zu sehen. Doch abgesehen davon, daß es gar nicht einsichtig ist, warum nicht auch die Erkenntnis durch die Vernunft eine absolute Realität postulieren könnte, liegt in dem unmittelbaren Erlebnis der Totalität Gottes nicht der absolute Charakter der Realität. Das Absolute ist eine abgeleitete, philosophische, durch Vernunftakte konstruierte Idee. Die Absolutheit der göttlichen Realität ist ein Moment, das erst die religionsphilosophische Besinnung in der Idee Gottes als eine rationale Forderung aufdeckt. Im Glaubensakt ist aber bloß die ganze Realität Gottes gegeben und ist hier voll vergegenwärtigt. Darin liegt der Unterschied von der vernunftmäßigen Vergegenwärtigung der Realität, die der Vernunft nie ganz und nie konkret gegeben ist.

Die Realität des Göttlichen im religiösen Bewußtsein unterscheidet sich noch in einer anderen Hinsicht von der vernunftmäßigen Gegebenheit und zwar in einem Punkte, der das eigenartigste Merkmal der religiösen Bewußtseinsstruktur ausmacht. Der Unterschied besteht darin, daß die Erkenntnisrealität wertfrei ist – die Glaubensrealität ist nicht allein nicht wertfrei, sondern die Realität und der Wert sind im Glaubensakte wesensgemäß sich gegenseitig konstituierende Momente. Gottes Wert ist nicht ein Attribut der Realität Gottes, das zur Realität Gottes hinzukommt wie z.B. Wert des Goldes zum Golde selbst, sondern Gott ist Wert, sodaß der Wert ein konstitutives Moment der Substanz Gottes selbst ausmacht. Und umgekehrt, Gott ist Realität nur insofern er auch den einzigartigen Wert repräsentiert, so daß das Göttliche durch seinen Wert eine Realität ist.

Die Einzigartigkeit dieser Verbindung von Wertungs- und Erkenntnisgesichtspunkt im religiösen Bewußtsein trifft uns besonders durch den Umstand, daß beide erwähnte Gesichtspunkte in anderen Schichten des Bewußtseins zwei völlig inkommensurable Strukturen vergegenwärtigen. Die Realität, deren Aufdeckung die Erkenntnis anstrebt, hat von vorn-

herein den Charakter des reinen Seins. In dieser Realität ist kein Sollen vergegenwärtigt, die Realität gilt nicht, sie ist. Das Reich der Werte dagegen kennt keine Seinskategorie. Ein Wert ist nicht, er gilt. In dem Stufenbau der Werte hat der höhere Wert keinen höheren Grad der Realität. Die Geltung der Werte ist somit in keiner Weise relativ auf das Sein. Das Reich der geltenden Werte ist daseinsindifferent. Das Göttliche vereinigt in sich aber Daseins- und Wertungsstruktur und zwar nicht etwa bloß in einer äußerlichen Und-Verbindung: Gott ist höchste Realität und daneben auch der höchste Wert. Sondern, und dies ist die eigenartige Dialektik des religiösen Bewußtseins, dem Göttlichen kommt im Glaubensakt die höchste Realität zu, insofern es sich als der höchste Wert offenbart und umgekehrt: die höchste Wertigkeit des Göttlichen wird durch seine Realität konsolidiert.

Was hier mit den total unzulänglichen Mitteln der logischen Diskursivität aufgezeichnet ist, vollzieht sich im Glaubensakt in höchster Einfachheit und mit höchster Evidenz. Eine „richtige" Demonstration ist in diesen Dingen nicht möglich. Wozu wir allein im Stande sind, ist eine bloße Zuführung des Lesers zu dem Phänomen, ein bloßes Ebnen des Weges für eine selbsttätige Einsicht. In diesem Sinne fasse man folgende Hinweise auf die Vereinigung der logisch auseinander liegenden Bereiche in der organischen Einheit des religiösen Bewußtseins auf. Man vergegenwärtige sich einerseits den Ausdruck „Gott ist die Wahrheit". Hier klingt etwas von dem Ineinandergreifen der Realität und des Wertes an, da die Wahrheit des Göttlichen uns als der Weg zur Erfassung seiner Realität, als Garantie für die Richtigkeit dieser Erfassung anmutet.

Andrerseits vergegenwärtige man sich den Gehalt des berühmten ontologischen Gottesbeweises als Repräsentanten eines Erlebnistypus (also nicht in seiner logischen Konstruktion, sondern in der psychologischen Verwebung seiner Motive). Im logischen Sinne beweist natürlich der ontologische Gottesbeweis die Existenz Gottes mit nichten, denn aus der Idee einer absoluten Vollkommenheit, zu der auch die Idee der Realität gehört, kann nicht die Realität eines als vollkommen gedachten Wesens

folgen. Mit der Idee der Vollkommenheit ist wesensgemäß bloß die Idee der Realität verbunden, nicht die Realität selbst. Aber mir kommt es nicht auf die logische Unzulänglichkeit des ontologischen Gottesbeweises an, sondern auf seine psychologische Struktur. Wie kommt es, daß trotz seiner einsichtigen logischen Unzulänglichkeit dieser Beweis immer in neuen Nuancen durch Religionsphilosophen erneuert wird? Die Faszinierung, die aus seiner Ableitung zu uns spricht, ist sicher ein eklatanter Hinweis darauf, daß mit diesem Beweis irgendein wesentliches Strukturmerkmal des religiösen Bewußtseins berührt wird. Der ontologische Gottesbeweis ist tatsächlich nichts anderes als Logisierung eines ursprünglichen, der völligen Logisierung nicht zugänglichen konstitutiven Verhältnisses zwischen Realität und Wert im Göttlichen. Der ontologische Gottesbeweis will aus der Vollkommenheit, die auch Wertvollkommenheit ist, die Realität Gottes ableiten. Sein Fehler ist nur diese Ableitung, seine Wahrheit ist aber der Hinweis darauf, daß zum Wesen des Göttlichen das gegenseitige Getragensein des Wert- und des Realitätsmomentes gehört.

Das Phänomen der innigen Verknüpfung dieser beiden kategorialen Reiche in der Region des Religiösen kann auch durch folgendes Gedankenexperiment zur Vergegenwärtigung gebracht werden. Man versuche sich einen Glaubensakt vorzustellen, in dem das Göttliche nicht als der höchste Wert erlebt wird und in dem das Göttliche als eine bloße Realität gegeben ist. Diese Realität ist in dieser Verabsolutierung nichts anderes als ein wesenloses Schema, eine blinde Kategorie ohne irgendwelchen spezifisch religiösen Gehalt — oder die raffinierteste Inkarnation des Ungöttlichen, eine Art Atheismus mit einem Gott ohne Heiligkeit. Umgekehrt entnehme man dem Glaubenserlebnis die Realität Gottes als konstitutives Merkmal, was bleibt übrig? Ein kläglicher Ersatz für Religion, eine religionisierte Ethik, ein blutleeres Schreibtisch-Artefakt.

In beiden Fällen wird derjenige, der sich das religiöse Erlebnis in seiner konkreten Fülle zu vergegenwärtigen imstande ist, sofort einsehen, daß die Realität Gottes ohne seine höchste Wertigkeit oder der bloße

Wert ohne Realität Gottes-Konstruktionen jenseits des religiösen Bewußtseins sind.

Die gegenseitige Durchdringung der Realität und der Wertgesichtspunkte können wir schließlich im gewissen Sinne auch in unserer nichtreligiösen Erfahrung aufweisen (mit dem Unterschied, daß hier die Verabsolutierung des Wertes fehlt). Ich meine hier das Pänomen der Persönlichkeit, dessen Struktur auch in rein logische Kategorien nicht zu zerlegen ist. Wir können jede Individualität, die wir Persönlichkeit nennen, als ein reales Zentrum und bleibenden Sinn eines irgendwie wertvollen Geschehens auffassen. Was wir unter Persönlichkeit verstehen, ist einerseits nicht nur eine geistige Individualität d. h. nicht nur Sammelpunkt psychisch hochwertiger Qualitäten, sondern solche Verbindung dieser Qualitäten, die irgendwie auch produktiv ist: die sich entweder nach außen auswirkt oder im Gebiete des geistigen Lebens neue Werte schafft. Andrerseits ist nicht jede Äußerung oder Auswirkung eines Individuums ein Zeichen der Persönlichkeitsstruktur. Persönlichkeit wird nur derjenigen Individualität zugeschrieben, deren Sein und Werden nach Außen oder nach Innen in irgendeinem Sinne wertvoll ist, mag dies Demonstration vitaler Werte oder Verwirklichung moralischer Hochwerte sein.

Das Phänomen „Persönlichkeit" besteht somit gerade in der Durchdringung der Strukturen „Realität und Wert" im Gebiete des Individualpsychischen. Dies ist der Grund, warum eine Persönlichkeit weder völlig durch die Erkenntniskategorien allein, noch durch Bewertungen allein zn erschöpfen ist. Die adäquate vollerfüllte Stellungnahme gegenüber einer Persönlichkeit hat immer einen arationalen Charakter. Sie geschieht nicht auf Grund eines einzelnen Erkenntniskriteriums, auch nicht auf Grund der Summe solcher Kriterien. Die Stellungnahme zu einer Persönlichkeit, die dieser gerecht ist, hat etwas an sich von der wertfreien Konstatierung des Wirkungsgrades der Person und etwas von der Bewertung der rein geistigen oder vitalen Qualitäten der Person, ungetrübt durch das Wissen um irgendwelche Auswirkung dieser Qualitäten nach

außen. Man „glaubt" mehr oder minder an eine Persönlichkeit, man setzt auf sie diese oder jene Hoffnung, man will irgendwie dieser Persönlichkeit gleichen.

Solche Stellungnahme gegenüber einer Persönlichkeit hat eine gewisse Strukturähnlichkeit mit der Stellung zum Göttlichen im religiösen Erlebnis. Auch für das religiöse Bewußtsein ist Gott das Zentrum des wertvollen Geschehens. Nur geht es hier, im Unterschied zu den mannigfachen empirischen Persönlichkeits-Zentren, um das einzige Zentrum und um das wertvollste Geschehen. Sein Wert ist ein absoluter, d. h. hier liegt die Quelle aller Werte überhaupt, an ihm werden die Werte alle gemessen. Das Göttliche selbst kann aber mit keinem Wert gemessen werden. Insofern Gott das durch die Durchdringung der Realität und des Wertes ausgezeichnete Zentrum des Geschehens ist – ist es phänomenologisch zulässig zu sagen, daß für das religiöse Bewußtsein Gott als höchste, als absolute Persönlichkeit erscheint.

Welche Verhaltungsweisen sind im religiösen Bewußtsein gegenüber der absoluten Persönlichkeit des Gottes aufweisbar? M. a. W. welche Struktur hat Glauben als Akt, der auf Gott gerichtet ist.

Sicher ist, daß das religiöse Bewußtsein auf die Ganzheit des Göttlichen, auf seine konkrete Totalität gerichtet ist. Sicher ist aber auch, daß in keiner Stellungnahme zu Gott seine Totalität im einzelnen religiösen Erlebnis erfaßt wird. Denn schon bei einer menschlich empirischen, nicht absoluten, sondern höchst begrenzten Persönlichkeit gelingt uns nie eine völlig adäquate Stellungnahme. Nur im selten erreichbaren Falle des völlig Einsseins mit der anderen Persönlichkeit wird man dieselbe ganz erfassen. Da hier aber eine völlige Aufgabe seiner selbst eingetreten ist, kann man bei dieser Einsfühlung mit anderen Persönlichkeiten von keiner Stellungnahme und von keinem Erfassen mehr sprechen. Wir drükken diese „Nichterreichbarkeit" einer Persönlichkeit dadurch aus, daß wir zuerst von ihrer arationalen Struktur sprechen. Doch damit ist bloß etwas Negatives ausgedrückt, nämlich, daß gegenüber dem Zusammenschluß der einzelnen Qualitäten und Kräfte, der Normverwirklichungen



und Normsetzungen in einer lebendigen Totalität keine Verhaltungsweise das Ganze erschöpfen kann. Außerdem besagt die Arationalität der Persönlichkeitsstruktur auch, daß die einzelnen Verhaltungsweisen gegenüber der Persönlichkeit sich im rationalen Sinne nicht vereinigen lassen. Der Zusammenschluß unserer einzelnen Verhaltungsweisen gegenüber einer Persönlichkeit ist ebenso arational wie die Persönlichkeitsstruktur selbst.

Wenn dies beides im Hinblick auf eine menschliche, begrenzte Persönlichkeit gilt, muß es erst recht gegenüber der absoluten Persönlichkeit Gottes gelten. Tatsächlich, schon erste naive Analyse der religiösen Verhaltungsweisen lehrt, daß hier eine allerverwickeltste Dialektik der Gefühle herrscht. Die miteinander logisch und psychologisch am meisten divergierenden Stellungnahmen schmelzen zu einer lebendigen Einheit des religiösen Lebens zusammen, was in völliger Analogie mit der Verschmelzung von Realität und Wert in der Persönlichkeit Gottes steht. Dies zu verdeutlichen, soll der Inhalt folgender Aufzeichnungen helfen.

Schon in dem elementaren religiösen Erlebnis des schlichten stillen Gebets, in dem man einfach des Gottes gedenkt – liegt zweifaches gelegen: Gottesfurcht und Gottesliebe.

Die Beschreibung von Gottesfurcht für sich und der Gottesliebe für sich ergibt zwei Zustände von ausgesprochener Gefühlspolarität, wie dies auch aus der phänomenologischen Analyse von R. Otto (in seinem Buche „Das Heilige") zu ersehen ist. Hier folge ich in der Hauptsache den Aufzeichnungen dieses Berufenen. Mit den Worten Gottesfurcht bezeichnen wir nicht die natürliche Furcht (Angst wäre hier mehr am Platze) wie z. B. Furcht vor einem mächtigen Feind oder vor einem nahenden Unglück. Dies beides ist Furcht vor dem Unheil. Gottesfurcht ist Furcht vor dem Heiligen – eine Ehrfurcht. Mit der Furcht vor dem Unheil ist geheime Abscheu verbunden, mit der Furcht vor Gott seine Verehrung. Die Reaktion auf Gegenwart des Unheils ist die Flucht, die Reaktion auf die Gegenwart des Gottes – der heilige Schauer, eine bloße Abdrängung, das Suchen der Distanz zwischen Ich und Gott, das Tremendum.

Zu diesem Tremendum tritt im religiösen Erlebnis als sein Gegensatz das Moment des **fascinosum**, der Anziehung zu Gott, das sich an Gott anlehnen, die Sehnsucht mit ihm eins zu sein, die Liebe zu Gott mit völliger Vergessenheit aller irdischen Bande.

Das Tremendum und das Fascinosum sind in ihrer Isolierung genommen sicher Gefühlsgegensätze: am deutlichsten kann man dies ersehen in Fällen, wo jedes Moment für sich das Ganze des momentanen religiösen Erlebnisses ausfüllt. Wird das Tremendum das alleinherrschende Moment, so erhält man den Zustand, den niemand besser als **Luther** beschrieben hat. „Denn das vermag kein Mensch auf Erden zu lassen: wenn er recht an Gott gedenkt, so erschreckt ihm das Herz im Leibe und liefe (er) wohl zur Welt aus. Ja, sobald er Gott höret nennen, so wird er scheu und schüchtern". Und füllt das Fascinosum allein die Seele aus – so entsteht die mystische Verzückung, die so schön in folgenden Worten von **Katharina von Genua** ausklingt: „O, daß ich Euch sagen könnte, wie das Herz empfindet, wie es innerlich brennt und verzehrt wird! Allein ich finde keine Worte es auszudrücken. Ich kann bloß sagen: wenn nur ein Tröpflein von dem was ich fühle in die Hölle fallen würde, die Hölle würde in ein Paradies verwandelt werden."

Diese Polarität in den Stellungnahmen zu Gott im religiösen Bewußtsein ist für die neuere Religionspsychologie ein Gemeingut geworden. Worauf aber weniger hingewiesen wird und worauf es gerade bei der Erfassung der Eigenart des religiösen Bewußtseins ankommt, was auch **R. Otto** nicht hervorhebt, ist **die organische Verwobenheit beider polaren Momente in einer konkreten religiösen Haltung.**

Natürlich kann in besonderen religiösen Zuständen entweder die Furcht oder die Liebe stark dominieren oder ganz allein herrschen. So liegt im extatisch-mystischen Erlebnis des völligen Einsseins mit Gott nichts mehr von der Furcht, von dem distanzierenden, abdrängenden Moment. Gewiß ist im Erzittern vor Gottes Zorn, im Flüchten aus der Welt beim bloßen Hören des Gottesnamens schon sehr wenig von der Liebe zu spüren. Aber in einem vollerfüllten religiösen Bewußtsein als einem idealen

Ort der religiösen Erlebnisse, auch in einem vollwertigen religiösen Erlebnis, – in einer harmonischen Religiösität – sind beide Momente gleich stark vertreten. Nicht umsonst zwingt uns das natürliche Bewußtsein dazu, die mystische Verzückung eben als einen Sonderzustand aufzufassen. Es kostet uns große Mühe, uns irgendwie konkret in diesen Zustand einzuleben, nicht wegen seiner Intensität, sondern, weil ihm die polare Bestimmtheit, die Ausgleichung durch Gottesfurcht fehlt. Wenn Angelus Silesius sagt: „ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, werd ich zu nicht, er muß vor Not den Geist aufgeben", so befremdet der Ausspruch – auch beim völligen Begreifen der psychologischen Lage – das harmonische religiöse Bewußtsein. Denn Gott ist bei Silesius keine Realität mehr, zu der das Ich in dieser oder jener Beziehung stehen kann, sondern eine veränderliche Funktion des Ich selbst. Ist es denn noch Gott? Kann durch eine solche Funktion des Ichs das Endliche und Beschränkte gerade dieses Ichs aufgehoben werden?

Ebensowenig wird das Endliche und Beschränkte des Ichs aufgehoben im Gott, der lauter Zorn ist, der alle richtet und martert, der von lauter Gerechtigkeit die Liebe erdrückt. Wenn Luther einmal von solcher Modifikation des Göttlichen sagt: „Ja, er ist schrecklicher und greulicher denn der Teufel. Denn er handelt und gehet mit uns um mit Gewalt, plagt und martert uns und achtet uns nicht" – dann sträubt sich die ganze Menschlichkeit in uns gegen solche Gottesidee. Fühlen wir uns dabei nicht in das Morgenrot der Religiösität heruntergerissen, in die dunklen Tiefen des primitiven Glaubens? In dieser Einseitigkeit steht das religiöse Gefühl sicher hart am Abgrunde der Ungöttlichkeit. Denn hier fehlt eben völlig das Moment des Hingezogenseins zum Gott, der Gegenpol der Liebe.

Gottesfurcht und Liebe sind in einem vollerfüllten religiösen Gefühl nicht bloß harmonisch vertreten, sondern das Wesen dieser Verbindung besteht darin, daß das eine Moment durch das andere mitbestimmt ist: Gottesfurcht trägt die Gottesliebe und gibt ihr ihr eigentliches Charakteristikum und umgekehrt. Gottesfurcht ist kein Grausen vor Gott, eben weil die Liebe diese Furcht heiligt, und die Liebe zu Gott hat mit der pro-

fanen Liebe nichts Gemeinsames, weil sie durch die Gottesfurcht sanktioniert wird.

Das tiefste Wesen der Frömmigkeit besteht im Geheimnis der Verbindung der Liebe und der Furcht im Hinblick auf Gott. Die Vereinigung der psychologisch gegensätzlichen Verhaltungsweisen im religiösen Bewußtsein ist nicht ein Schwanken von einer zu der anderen, noch minder ein Zugrundegehen an dieser Gegensätzlichkeit, sondern gerade die Steigerung des Ganzen, durch die in ihm enthaltenen Gegensätze und Überwindung dieser Gegensätze durch die Steigerung des Ganzen. Ja, vielleicht ist mit den Worten: Steigerung und Überwindung schon zuviel gesagt. Denn beides hat volle Bedeutung bloß im naturalistisch psychologischen und logischen Sinne. Im religiösen Bewußtsein handelt es sich aber um ganz andersartig strukturierte psychische Zustände und um eine völlig organische Dynamik, bei welcher die quantifizierenden Begriffe der Steigerung und Überwindung uns bloß annähernd den religiösen Lebensprozeß des Zusammenbaus aus Elementen der Furcht und der Liebe kennzeichnen.

Wie solcher Zusammenbau zu einem höherwertigen Ganzen möglich ist, ist eine Frage wiederum aus dem Gebiete der Logik, welche die Eigenart des schlicht religiösen Bewußtseins nicht fixieren kann. Die Frage ist daher dem Sachverhalt unadäquat und ein weiteres logisches Vordringenwollen in die Struktur ist eher eine Verdunkelung als Verklärung derselben. Ein sehr schöner Ausdruck dieser Selbstbeschränkung, der Einsicht in die Unzulänglichkeit des Logischen gegenüber den Tatsachen des religiösen Bewußtseins ist uns in den Versen von R. M. Rilke verliehen:

> Wir bauen Bilder vor dir auf wie Wände
> So daß schon tausend Mauern um dich stehen
> Denn dich verhüllen unsre frommen Hände
> So oft dich unsre Herzen offen sehen.

Nur in einem Falle der naturalen Psychologie finde ich eine schwache Analogie des ambivalenten Verhältnisses der Liebe und der Furcht, der

Anziehung und der Abdrängung vergegenwärtigt, nämlich im Verhalten des Kindes zum Vater. Oder hat diese Analogie tiefere Bedeutung? Fühlen sich die Religiösen nicht als Kinder Gottes und beginnt das klassische Gebet nicht mit den Worten: Vater unser?

Im Gegenstande des religiösen Bewußtseins, in der Gottesidee sind Realität und Wert, diese zu zwei verschiedenen Schichten des logischen Bewußtseins gehörenden Bestimmungen organisch unifiziert. Im Akte des religiösen Bewußtseins – Richtung des Ich's auf Gott – ist dieselbe Struktur der Vereinigung der heterogenen Bestimmungen vertreten, nämlich die organische Verbindung zwischen Liebe und Furcht. Wie steht es in dieser Hinsicht mit dem Inhalte des religiösen Bewußtseins? Wird hier dieselbe dialektische Verwebung zu einer höheren Einheit sich vorfinden?

Der Inhalt des religiösen Bewußtseins kann kurz zusammengefaßt werden als die Auseinandersetzung der Persönlichkeit mit dem Faktum des Bezogenseins der Welt auf Gott. Ist man in religiöser Hingebung auf Gott als die höchste Realität und höchstes Gut strebend gerichtet, so ist als dessen Kehrseite auch eine Abwehr gegen die Welt damit verbunden. Verglichen mit dem höchsten supranaturalen Gut ist die Welt, das Naturale nicht nur ein minderer, sondern ein negativer Wert. Auf niederer Stufe der Religiösität ist der Unwert der Welt z. B. repräsentiert in der Vorstellung des verlorenen Paradieses, auf höherer Stufe begegnen wir der Idee des absoluten Unwertes der Welt in der Lehre vom notwendigen Leid infolge der menschlichen Gebundenheit an Güter dieser Welt. Wie dieses Leid in die Welt kommt, wozu es ist und wie es in Gott überwunden wird, ist das Thema der jeweiligen Theologie und steht daher hier nicht zur Sprache. Phänomenologisch kann bloß festgestellt werden, daß die Strebung zu Gott als dem supranaturalen, von der Welt uns erlösenden Gut verschiedene Stufen besitzt. Bloße Anerkennung des höchsten Wertes als solchen, schlichte „leere" Strebung, demütige Hingebung, extatische Auflösung in Gott sind diese Stufen der Strebung zu Gott. Parallel mit dem Grad der Erfüllung mit dem Gotteswert geht auch

der Grad der Abkehrung von der Welt. An bloße Anerkennung des Wertes Gottes ist die praktisch konsequenzlose Einsicht in die Unvollkommenheit der Welt gebunden; schlichte Strebung zum supranaturalen Wert bringt schon mit sich eine gewisse praktische Vernachlässigung der Weltgüter, demütige Hingebung an Gott bedeutet eine völlige innere Nivellierung der Weltgüter als solcher. Die extatische Auflösung in Gott ist schließlich auch eine Auflösung des ganzen naturalen Bestehens. Das konkrete religiöse Erlebnis des Unwertes der Welt enthält somit zugleich seine Überwindung durch Annäherung an den Gotteswert. Die Verwerfung der Welt ohne Annäherung an Gott hat keine religiöse Bedeutung und ist nicht Erlösung von der Welt, sondern vielmehr eine heillose Verstrickung in derselben.

Hat die Annäherung an Gott zur Kehrseite ein bestimmtes Verhältnis zur Welt, so ist die entgegengesetzte Komponente des religiösen Bewußtseins – die Abdrängung von Gott – mit einer negativen Bewertung des Ichs verbunden. Die Abdrängung von Gott infolge seiner Erfassung als sacrosanctus, als „dreimal heilig" ist wesensgemäß mit dem Gefühl der eigenen Minderwertigkeit verbunden. Auf primitiver Stufe der Religiösität äußert sich diese Ich-Bewertung im Gefühl körperlicher Unreinheit, das eine religiöse Waschung beim Betreten der heiligen Stätte provoziert. Auf hoher Stufe der Religiösität wird dieselbe Funktion durch das Gefühl der persönlichen Sünde erfüllt; noch höhere Stufe bringt mit sich das tiefe religiöse Bewußtsein von der allmenschlichen Gesamtschuld und der persönlichen Verantwortung dafür. Die Erlösung aus dieser Schuld bildet wiederum das Thema der jeweiligen Theologie. Phänomenologisch ist festzustellen, daß der ganze Komplex der religiösen Ethik: Schuld und Sünde, Sühne und Erlösung am religiösen Erlebnis der Unwürdigkeit des Ich's gegenüber Gott hängt. Wie dies unwürdige Ich mit Gott trotz seiner Unwürdigkeit vereinigt wird, wie das Wunder des Glaubens das Wunder der Liebe zustande bringt, ist das Gebiet der religiösen Dialektik, die erlebt, aber nicht „verstanden" werden kann. Nicht umsonst sprechen die Religionen von der Gnade dort, wo die entgegengesetzten re-

ligiösen Tendenzen der Gottesfurcht und Gottesliebe sich in einem Knotenpunkt verweben und in dieser Vereinigung die vita nuova im religiösen Gemüt zustande bringen. Die innere Bewegung vom Leid der Welt zur persönlichen Verantwortung für die überpersonale Schuld, von Sünde zur Erlösung ist das Gebiet der allerverwickeltsten Konflikte des religiösen Lebens.

Nicht im allergeringsten kann hier angestrebt werden, diesen allerzartesten Inhalt des religiösen Bewußtseins auszuschöpfen. Was hier versucht werden kann, ist die bloße grobe Schichtung dieses Inhaltes an der Hand zweier logisch gegensätzlicher, religiös aber wiederum verschmelzender Tatbestände – der Freiheit und der Vorbestimmung.

Das eigentümlichste Verhältnis in diesem Sinne besteht wohl zwischen dem Erlebnis der eigenen Persönlichkeit als des Objektes der religiösen Verklärung und des Gottes als des Subjektes, auf den diese Verklärung als ihren letzten Grund zurückgeht. Zweifelsohne ist kein vollkommenes religiöses Erlebnis möglich, ohne daß im Ausgange die eigene Persönlichkeit des Erlebenden als eine geschlossene Struktur erlebt wird. Jede religiöse Tat, wenn sie auch in Gemeinschaft vollbracht wird, ist eine im höchsten Sinne persönliche Tat. Nicht nur im Dogma gilt die Gnade immer dem Einzelnen als solchem, sondern auch in konkreten religiösen Erlebnissen empfängt man die Gnade nur als dies bestimmte Ich. Und sogar im mystischen Erlebnis der völligen Vereinigung mit Gott ist es immer das Ich, das in Gott aufgeht und gerade hier wird das Persönlichkeitsbewußtsein bis zum Paradox erhöht. Neben Angelus Silesius ist in dieser Hinsicht sehr illustrativ R. M. Rilke, der moderne Mystiker, dessen Sprache uns daher vielleicht mehr verständlich ist.

> Was wirst du tun Gott wenn ich sterbe?
> Ich bin dein Krug (wenn ich zerscherbe?)
> Ich bin dein Trank (wenn ich verderbe?)
> Bin dein Gewand und dein Gewerbe
> Mit mir verlierst du deinen Sinn.
> Was wirst du tun Gott? Ich bin bange.

Nicht nur in mystischen Ausnahmezuständen, sondern auch im harmonischen religiösen Erlebnis fühlt sich die Persönlichkeit, die ein lebendiges Zentrum des wertvollen Geschehens *ist*, als autonomer Ausgangspunkt des religiösen Lebens. Dieses Freiheitsmoment im religiösen Bewußtsein ist aber gerade die Quelle der religiösen Verantwortung, der religiösen Gebundenheit, nur in einem anderen, tieferen Sinne als im rein Moralischen. Denn tiefste Verantwortung ist nicht etwas, was man aus freien Stücken auf sich vielleicht nimmt, sondern was man eben *hat*, kraft seines Soseins als Persönlichkeit.

In dieser Hinsicht hat das persönliche Bewußtsein der Verantwortung dieselbe Struktur wie das Bewußtsein der Schuld und der Sünde. In allen drei Fällen wird der Persönlichkeit nichts mit Gewalt aufgelegt, auch nimmt sie nichts auf sich aus lauter moralischer edelmütiger Willkür, sondern man fühlt sich verantwortlich, schuldig oder sündhaft, weil man so und nicht anders *ist*. Der Grund der persönlichen Verantwortung liegt in dem Sosein der Persönlichkeit. Das Sosein der Persönlichkeit als solches ist aber zugleicherzeit ihre Selbstwertigkeit – entsprechend der Verwebung der Realität und des Wertes, die die Struktur der Persönlichkeit charakterisiert.

In jedem Werterlebnis, auch im Erlebnis des Ich's als Persönlichkeit wird der Wert allein seiner selbst willen anerkannt. Man unterstellt sich dem Wert als Norm, nicht aus Willkür und nicht infolge eines Zwanges von außen, sondern aus moralischer Einsicht seiner eigenen „Kongenialität" mit dem Wert. In dieser moralischen Einsicht ist Freiheit und Notwendigkeit zu einem Phänomen des Normbewußtseins verbunden. Die Verantwortung, die man trägt, ist ebenso eine organische Verwebung von Freiheit und Notwendigkeit – sie ist die Einsicht in die Norm seiner selbst. Jede Einsicht in die Norm seiner selbst, auch die, welche durch religiöses Bewußtsein noch nicht fundiert ist, ist zugleicherzeit ein *Tragen* der Verantwortung.

Im religiösen Bewußtsein kommt aber zu diesem Tragen der Verantwortung auch das entgegengesetzte Moment hin-

zu – die E n t l a s t u n g der Persönlichkeit durch göttliche Übermacht – ohne daß durch diese Entlastung das Bewußtsein der Freiheit und das Gefühl der Verantwortung vermindert wird. Durch dieses gefühlsdialektische Moment unterscheidet sich die religiöse Ethik des durch Gottesbewußtsein fundierten reinen Sollens für immer von der rationalistischen Ethik des reinen auf sich selbst gestellten Wollens. Die religiöse Verwebung von Verantwortung und Entlastung ist ein in rationaler Sphäre Unmögliches. Denn im logischen Aspekt muß gelten: entweder habe ich mich als Persönlichkeit aus freier Einsicht unter eine Norm gestellt und nur darum bin ich für die Übertretung dieser Norm verantwortlich. Oder, alles liegt in Gottes Hand, auch, daß ich diese bestimmte Norm annehmen muß, aber auch, daß ich sie übertrete – dann bin ich für nichts verantwortlich.

Im religiösen Aspekt sieht aber die Beziehung zwischen Freiheit und Entlastung ganz anders aus: ich bin voll verantwortlich nur, wenn die Norm, unter die ich mich stelle, irgendwie vom höchsten Gut sanktioniert ist. Es gibt keine andere moralische Sanktion als Sanktion durch das Göttliche, das die lebendige Quelle aller Werte ist. Darum gibt es für das religiöse Bewußtsein in Sachen der Verantwortung kein Entweder – Oder (Entweder völlige Freiheit und Verantwortung oder Allmacht Gottes und völlige Entlastung). Im religiösen Bewußtsein sind ebenso wie Realität und Wert, Furcht und Liebe, so auch Ich und Gott, Freiheit und göttliches Gebot, Verantwortung und Entlastung in eine organische Einheit verbunden.

Diese Verwebung der auf anderen Stufen des Bewußtseins auseinanderliegenden Bestimmungen zu einem neuen lebendigen Hochwert ist eine Wiederholung des Prozesses, der auch in anderen Gebieten des geistigen Lebens, allein mit anderen Inhalten stattfindet. Was auf einer niederen Stufe der Existenz prinzipiell logisch oder tatsächlich nicht miteinander vereinigt werden kann – das wird in seiner Vereinigung gerade als Zeichen einer höheren Existenzstufe betrachtet. So ein E i g e n l e b e n der Zelle, die im Hinblick auf den sie bergenden Organismus völ-

lig dem Ganzen unterworfen ist, ist im Gebiete des Mechanischen ein Absurdum oder eine faktische Unmöglichkeit. Eben weil dies im Organischen verwirklicht ist – ist das Organische eine höhere Struktur als das Mechanische und darf mit Maßstäben des letzteren nicht gemessen werden.

Was im Gebiete des religiösen Bewußtseins möglich ist, ist für die logische Schicht eine Unmöglichkeit. Die höhere Strukturierung des religiösen Bewußtseins ist somit ein Faktum. Ob aus der höheren Strukturierung auch ein höherer Wert abgeleitet werden muß, dies zu entscheiden, ist nicht mehr die Sache der Phänomenologie.

Abschluß

Schon an Hand der hier gegebenen kurzen und sicher sehr unvollkommenen Analyse des religiösen Bewußtseins als eines besonderen Faktums des geistigen Lebens, wird man sagen müssen, daß die metaphysische Konstruktion des Weltbewußtseins durch Heymans und dessen weltanschauliche Garantien sicherlich die religiösen Bedürfnisse nicht befriedigen können. Denn religiöse Bedürfnisse werden befriedigt nur durch das wirkliche allseitige Leben in Gott als einer unmittelbar sich offenbarenden Realität, die einen unvergleichlichen Wert besitzt. Die Gotteserfahrung gibt der menschlichen Existenz einen über ihre Tatsächlichkeit hinausgehenden Sinn, da sie als Ganzes und in allen ihren Äußerungen in eine tätige Wechselbeziehung der Liebe mit dem Göttlichen eingeordnet wird. Das Erlebnis der Gnade, der Teilhabe an der Liebe Gottes selbst verleiht der menschlichen Person die definitive Würde einer Persönlichkeit. Das Gefühl der alles durchdringenden Abhängigkeit von dem machtvoll erhabenen Gott ist die Demut des Menschen, die einen reinigenden und verklärenden Einfluß auf alle Äußerungen des machthaberischen Wollens ausübt. Die Dialektik der Freiheit und Verantwortung, Schuld und Erlösung ist endlich die Quelle der tiefsten und lebendigsten Äußerungen des menschlichen Geistes im Kontakt mit Mensch und Gott.

Die Beziehung vom Ich zum Weltbewußtsein in der Metaphysik von Heymans ist mit allen diesen Erlebnissen nicht einmal komensurabel.

Denn das Weltbewußtsein ist vor allem nicht eine alles fundierende, mit nichts vergleichbare unmittelbare Erfahrung, sondern eine vorsichtige, vernünftige, in vielen Anlalogieschlüssen errungene Annahme eines Metaphysikers, der in das Zentrum der Welt das Denken gesetzt hat und von hier aus über das Denken und die Welt etwas hinausgehen möchte.

Tatsächlich geht ja die Metaphysik von Heymans über das Denken hinaus – wenn er sich auch vornimmt, bloß nach zureichenden Gründen vorwärts zu kommen. Denn dies Vornehmen selbst ist nicht mehr auf einem zureichenden Grund basiert, sondern auf einer primären Entscheidung, von der aus erst die Gesamtheit der zureichenden Gründe ihren Sinn bekommt, weil erst durch diese Entscheidung dem Logischen die Befugnis gegeben wird, über das Reale zu entscheiden.

Diese Entscheidung für das Rationale im Psychomonismus paßt sehr gut zu dem methodischen Ausgang von der idealistischen, sogen. unmittelbaren Erfahrung. Denn das Rationale ist immer Funktion des psychischen Subjektes und kann nie den Sachen als solchen entnommen werden. Der methodische Ausgangspunkt ist aber im Psychomonismus ebenso subjektivistisch, denn der Gegebenheitsbegriff ist hier, wie ich früher gezeigt habe, in dem Sinne umgebogen, daß nur das Psychische dem Subjekt gegeben werden kann. Beides, wie ausgeführt, geht auf die Attitüde der absoluten Beherrschung des Alls im theoretischen Plane zurück, wozu auch der monistische Begriff des Alleins dient.

Diese Attitüde ist weder etwas Vernünftiges noch aus dem Gegebenen Ableitbares, sondern eine metaphysische Urtat neben anderen typischen Urtaten. Das Vernünftige und das Gegebene sind Mittel, diese metaphysische Urtat auf die Totalität der Welt auszudehnen. Es gibt eine zur Vernunft sich wendende Diskussion über diese Mittel und ihre Zweckdienlichkeit, es gibt aber keine solche Diskussion über den Zweck selbst und über die metaphysische Urtat. Beides kann bloß gewertet sein, bejaht oder verneint werden auf Grund einer Gesamtverhaltungsweise zu Welt, Mensch und Gott. Es gibt darum letzten Endes keine Verständigung

zwischen den Weltanschauungen, sondern höchstens ein Verständnis ihrer Wurzeln und Zwecke, ein Verstehen dessen, was die Urnatur der Weltanschauung ist und welche Urmotive die Struktur im Einzelnen beherrschen.

Es gibt vielleicht bloß zwei Grundeinstellungen zur Welt und zum Ich, die alogisch, wertend sind und diese Wertungen in besondere geistige Handlungen umsetzen. Dies sind metaphysische Urtaten des Herrschens und des Liebens: Herrschen ist: in sich aufnehmen, durch das Ich bestehen lassen, Gesetze vorschreiben, zusammenfassen, inventarisieren, quantifizieren, das Individuelle nicht zur Persönlichkeit sich steigern lassen. Dies ist auch der Ursprung der monistischen Philosophie und des idealistischen Formalismus. Lieben ist: sich selbst geben, andächtig gegen die Fülle des Individuellen sein, dem Einzelnen dankbar sein, die Eigenart anschauend erkennen und anerkennen, qualifizieren, das Individuelle zur Persönlichkeit erheben. – Dies ist der Ursprung der nichtmonistischen Philosophie und des realistischen Konkretismus.

Diese reinen Typen wird man in den Philosophemen natürlich nicht vorfinden. Jede Philosophie, insofern sie mit Begriffen arbeiten muß, wird in sich Elemente der Beherrschungsattitüde enthalten. Keine Philosophie wird das Individuelle ganz wegdisputieren können oder wollen. In jeder Philosophie wird man aber den Geist der prinzipiellen Entscheidung für den einen oder den anderen Typus fühlen. Ob man sich für den einen oder den anderen Typus entscheidet, hängt nicht von der Erkenntnis der Einzeltatsachen der Welt, auch nicht vom Pathos der Sehnsucht nach der Wahrheit als solcher ab, sondern davon, ob man durch Herrschen, ob durch Lieben die Erlösung aus empirischer Unvollkommenheit für den geistigen Menschen erhofft.